



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.











# Immanuel Kant's sämmtliche Werke.

---

Herausgegeben

von

**J. H. v. Kirchmann.**

**Dritter Band.**

---

BERLIN 1870.

Verlag von L. Hei mann.

91. Wilhelm-Strasse 91.

21



**Immanuel Kant's**  
**P r o l e g o m e n a**

zu

**einer jeden künftigen Metaphysik,**

**die als Wissenschaft wird auftreten können.**

---

**Herausgegeben und erläutert**

von

**J. H. von Kirchmann.**

---

**Berlin, 1869.**

**Verlag von L. Heilmann.**

**Wilhelms-Strasse No. 91.**

193

K161ka

v.3





# Inhalt.

---

	Seite.
Vorrede . . . . .	1
Vorerinnerung von dem Eigenthümlichen aller meta- physischen Erkenntniss . . . . .	12
Allgemeine Frage: ist überall Metaphysik möglich? .	18
I. Theil. Wie ist reine Mathematik möglich? .	30
II. Theil. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?	46
Wie ist Natur selbst möglich? . . . . .	74
Anhang zur reinen Naturwissenschaft . . . .	79
III. Theil. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?	85
Vorläufige Bemerkung zur Dialektik der reinen Vernunft . . . . .	91
I. Psychologische Idee . . . . .	92
II. Kosmologische Idee . . . . .	98
III. Theologische Idee . . . . .	110
Beschluss. Von der Grenzbestimmung der reinen Ver- nunft . . . . .	112
Auflösung der allgemeinen Frage: wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? . . . . .	130
Anhang. Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht . . . . .	138
Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik, auf welche das Urtheil folgen kann . . . . .	147

---





schaft unaufhörlich gross thut und den menschlichen Verstand mit niemals erlöschenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder sein Wissen oder Nichtwissen demonstrieren, so muss doch einmal über die Natur dieser angemassten Wissenschaft etwas Sicheres ausgemacht werden; denn auf demselben Fusse kann es mit ihr unmöglich länger bleiben. Es scheint beinahe belachenswerth, indessen dass jede andere Wissenschaft unaufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst sein will, deren Orakel jeder Mensch befragt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Auch haben sich ihre Anhänger gar sehr verloren, und man sieht nicht, dass diejenigen, die sich stark genug fühlen, in anderen Wissenschaften zu glänzen, ihren Ruhm in dieser wagen wollen, wo Jedermann, der sonst in allen übrigen Dingen unwissend ist, sich ein entscheidendes Urtheil anmasset, weil in diesem Lande in der That noch kein sicheres Maass und Gewicht vorhanden ist, um Gründlichkeit von seichtem Geschwätze zu unterscheiden.

Es ist aber eben nicht so was Unerhörtes, dass, nach langer Bearbeitung einer Wissenschaft, wenn man Wunder denkt, wie weit man schon darin gekommen sei, endlich sich Jemand die Frage einfallen lässt: ob und wie überhaupt eine solche Wissenschaft möglich sei? Denn die menschliche Vernunft ist so baulustig, dass sie mehrmalen schon den Thurm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte. Es ist niemals zu spät, vernünftig und weise zu werden; es ist aber jederzeit schwerer, wenn die Einsicht spät kommt, sie in Gang zu bringen.

Zu fragen: ob eine Wissenschaft auch wohl möglich sei, setzt voraus, dass man an der Wirklichkeit derselben zweifle. Ein solcher Zweifel aber beleidigt Jedermann, dessen ganze Habseligkeit vielleicht in diesem vermeinten Kleinode bestehen möchte; und daher mag sich der, so sich diesen Zweifel entfallen lässt, nur immer auf Widerstand von allen Seiten gefasst machen. Einige werden in stolzem Bewusstsein ihres alten und eben daher für rechtmässig gehaltenen Besitzes, mit ihren metaphysischen Kompendien in der Hand, auf ihn





lung u. s. w.) aus, und forderte die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schoosse erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: dass etwas so beschaffen sein könne, dass, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich, dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, *a priori* und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes nothwendiger Weise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung *a priori* einführen lasse. Hieraus schloss er, dass die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, dass sie ihn fälschlich für ihr eigen Kind halte, da er doch nichts Anderes, als ein Bastard der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat und eine daraus entspringende subjektive Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objektive aus Einsicht unterschiebt. Hieraus schloss er, die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im Allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdenn blosser Erdichtungen sein würden, und alle ihre vorgeblich *a priori* bestehenden Erkenntnisse wären nichts, als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches eben so viel sagt, als es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben. \*)

---

\*) Gleichwohl nannte Hume eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik, und legte ihr einen hohen Werth bei. „Metaphysik und Moral, sagt er (Versuche 4. Theil, S. 214, deutsche Uebersetzung), sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft sind nicht halb so viel werth.“ Der scharfsinnige Mann sah aber hier bloss auf den negativen Nutzen, den die Mässigung der übertriebenen Ansprüche der spekulativen Vernunft haben würde, um so viel endlose und verfolgende Streitigkeiten, die das Menschengeschlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt,



schäftigt ist, hineindringen müssen, welches ihnen ungelegen war. Sie erfanden daher ein bequemerer Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu thun, nämlich die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand. In der That ist's eine grosse Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muss ihn durch Thaten beweisen, durch das Ueberlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn, als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdenn und nicht eher, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schaalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothhülfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts Anderes, als eine Berufung auf das Urtheil der Menge; ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig thut. Ich sollte aber doch denken, Hume habe auf einen gesunden Verstand eben so wohl Anspruch machen können, als Beattie, und noch überdem auf das, was dieser gewiss nicht besass, nämlich eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Spekulationen versteige, oder wenn bloss von diesen die Rede ist, nichts zu entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen versteht; denn nur so allein wird er ein gesunder Verstand bleiben. Meissel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muss man die Radirnadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowohl, als spekulativer, beide, aber jeder in seiner Art brauchbar; jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im Allgemeinen, aus blossen Begriffen geurtheilt werden soll, z. B. in der Metaphysik, wo der sich selbst, aber oft *per antiphrasin* so nennende gesunde Verstand ganz und gar kein Urtheil hat.



ich sichere, obgleich immer nur langsame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in seinen Grenzen sowohl, als seinem Inhalt, vollständig und nach allgemeinen Prinzipien zu bestimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sicheren Plan aufzuführen.

Ich besorge aber, dass es der Ausführung des Hume'schen Problems in seiner möglich grössten Erweiterung (nämlich der Kritik der reinen Vernunft) eben so gehen dürfte, als es dem Problem selbst erging, da es zuerst vorgestellt wurde. Man wird sie unrichtig beurtheilen, weil man sie nicht versteht; man wird sie nicht verstehen, weil man das Buch zwar durchblättern, aber nicht durchzudenken Lust hat; und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläufig ist. Nun gestehe ich, dass es mir unerwartet sei, von einem Philosophen Klagen wegen Mangel an Popularität, Unterhaltung und Gemächlichkeit zu hören, wenn es um die Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntniss selbst zu thun ist, die nicht anders, als nach den strengsten Regeln einer schulgerechten Pünktlichkeit ausgemacht werden kann, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Allein was eine gewisse Dunkelheit betrifft, die zum Theil von der Weitläufigkeit des Plans herrührt, bei welcher man die Hauptpunkte, auf die es bei der Untersuchung ankommt, nicht wohl übersehen kann, so ist die Beschwerde deshalb gerecht; und dieser werde ich durch gegenwärtige Prolegomena abhelfen.

Jenes Werk, welches das reine Vernunftvermögen in seinem ganzen Umfange und Grenzen darstellt, bleibt dabei immer die Grundlage, worauf sich die Prolegomena nur als Vorübungen beziehen; denn jene Kritik muss, als Wissenschaft, systematisch und bis zu ihren kleinsten Theilen vollständig dastehen, ehe noch daran zu denken ist, Metaphysik auftreten zu lassen oder sich auch nur eine entfernte Hoffnung zu derselben zu machen.

Man ist es schon lange gewohnt, alte abgenutzte









# **Prolegomena.**

---

## **Vorerinnerung**

von dem

**Eigenthümlichen aller metaphysischen Erkenntniss.**

### **§. 1.**

#### **Von den Quellen der Metaphysik.**

Wenn man ein Erkenntniss als Wissenschaft darstellen will, so muss man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner anderen gemein hat und was ihr also eigenthümlich ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften in einander laufen, und keine derselben, ihrer Natur nach, gründlich abgehandelt werden kann.

Dieses Eigenthümliche mag nun in dem Unterschiede des Objekts, oder der Erkenntnissquellen, oder auch der Erkenntnissart, oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territorium.

Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntniss betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloss ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören,) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein; denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntniss sein. Also wird weder äussere







mathematische Sätze jederzeit Urtheile *a priori* und nicht empirisch sind, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man mir aber dieses nicht einräumen, wohlan so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, dass sie nicht empirische, sondern bloß reine Erkenntniss *a priori* enthalte.

Man sollte anfänglich wohl denken, dass der Satz  $7 + 5 = 12$  ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Allein wenn man es näher betrachtet, so findet man, dass der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfasst. Der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, dass ich mir bloß jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger, oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen Satz  $7 + 5 = 12$  und thut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war, d. i. der arithmetische Satz ist jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas grössere Zahlen nimmt; da es denn klar einleuchtet, dass, wir möchten unseren Begriff drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelst der blossen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

Eben so wenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des



seinen Fusstapfen folgende scharfsinnige Baumgarten den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Satze des Widerspruchs suchen konnten. Dagegen treffe ich schon in Locke's Versuchen über den menschlichen Verstand einen Wink zu dieser Eintheilung an. Denn im vierten Buch, dem dritten Hauptstück, §. 9 u. f., nachdem er schon vorher von der verschiedenen Verknüpfung der Vorstellungen in Urtheilen und deren Quellen geredet hatte, wovon er die eine in der Identität oder Widerspruch setzt (analytische Urtheile), die andere aber in der Existenz der Vorstellungen in einem Subject (synthetische Urtheile), so gesteht er §. 10, dass unsere Erkenntniss (*a priori*) von der letzteren sehr enge und beinahe gar nichts sei, Allein es herrscht in dem, was er von dieser Art der Erkenntniss sagt, so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, dass man sich nicht wundern darf, wenn Niemand, sonderlich nicht einmal Hume Anlass daher genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch bestimmte Prinzipien lernt man nicht leicht von Anderen, denen sie nur dunkel obgeschwebt haben. Man muss durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen sein, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiss nicht zuerst würde angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wussten, dass ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zum Grunde liege. Die, so niemals selbst denken, besitzen dennoch die Scharfsichtigkeit, alles, nachdem es ihnen gezeigt worden, in demjenigen, was sonst schon gesagt worden, aufzuspähen, wo es doch vorher Niemand sehen konnte. 6)

---

## Der Prolegomenen

allgemeine Frage:

Ist überall Metaphysik möglich?

### §. 4.

Wäre Metaphysik, die sich als Wissenschaft behaupten könnte, wirklich, könnte man sagen: hier ist Meta-





so schwamm Metaphysik oben auf, wie Schaum, doch so, dass, so wie der, den man geschöpft hatte, zerging, sich sogleich ein anderer auf der Oberfläche zeigte, den immer Einige begierig aufsammelten, wobei Andere, anstatt in der Tiefe die Ursache dieser Erscheinung zu suchen, sich damit weise dünkten, dass sie die vergebliche Mühe der Ersteren belachten.

Das Wesentliche und Unterscheidende der reinen mathematischen Erkenntniss von aller anderen Erkenntniss *a priori* ist, dass sie durchaus nicht aus Begriffen, sondern jederzeit nur durch die Construction der Begriffe (Kritik S. 713)<sup>†</sup>) vor sich gehen muss. Da sie also in ihren Sätzen über den Begriff zu demjenigen, was die ihm correspondirende Anschauung enthält, hinausgehen muss; so können und sollen ihre Sätze auch niemals durch Zergliederung der Begriffe d. i. analytisch entspringen, und sind daher insgesamt synthetisch.

Ich kann aber nicht umhin, den Nachtheil zu bemerken, den die Vernachlässigung dieser sonst leichten und unbedeutend scheinenden Beobachtung der Philosophie zugezogen hat. Hume, als er den eines Philosophen würdigen Beruf fühlte, seine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkenntniss *a priori* zu werfen, in welchem sich der menschliche Verstand so grosse Besitzungen anmasst, schnitt unbedachtsamer Weise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich reine Mathematik, davon ab, in der Einbildung, ihre Natur, und so zu reden ihre Staatsverfassung, beruhe auf ganz andern Prinzipien, nämlich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs, und ob er zwar die Eintheilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein, oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir hier geschieht, so war es doch gerade so viel, als ob er gesagt hätte: reine Mathematik enthält bloss analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische *a priori*. Nun irrte er hierin gar sehr, und dieser Irrthum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine

---

<sup>†</sup>) Siehe B. II. d. phil. Bibl. S. 561.





















# Der transscendentalen Hauptfrage

## erster Theil.

### Wie ist reine Mathematik möglich?

#### §. 6.

Hier ist nun eine grosse und bewährte Erkenntniss, die schon jetzt von bewunderswürdigem Umfange ist und unbegrenzte Ausbreitung auf die Zukunft verspricht, die durch und durch apodiktische Gewissheit, d. i. absolute Nothwendigkeit bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Produkt der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist: „wie ist es nun der menschlichen Vernunft möglich, eine solche Erkenntniss gänzlich *a priori* zu Stande zu bringen?“ Setzt dieses Vermögen, da es sich nicht auf Erfahrung fusst, noch fussen kann, nicht irgend einen Erkenntnissgrund *a priori* voraus, der tief verborgen liegt, der sich aber durch diese seine Wirkungen offenbaren dürfte, wenn man den ersten Anfängen derselben nur fleissig nachspürte?

#### §. 7.

Wir finden aber, dass alle mathematische Erkenntniss dieses Eigenthümliche habe, dass sie ihren Begriff vorher in der Anschauung, und zwar *a priori*, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt thun kann; daher ihre Urtheile jederzeit intuitiv sind, anstatt dass Philosophie sich



Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müsste, und also nicht Anschauung sein könnte. Begriffe sind zwar von der Art, dass wir uns einige derselben, nämlich die, so nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt enthalten, ganz wohl *a priori* machen können, ohne dass wir uns in einem unmittelbaren Verhältnisse zum Gegenstande befänden, z. B. den Begriff von Grösse, von Ursache u. s. w., aber selbst diese bedürfen doch, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verschaffen, einen gewissen Gebrauch *in concreto* d. i. Anwendung auf irgend eine Anschauung, dadurch uns ein Gegenstand derselben gegeben wird. Allein wie kann Anschauung des Gegenstandes vordem Gegenstande selbst vorhergehen? <sup>12)</sup>

### §. 9.

Müsste unsere Anschauung von der Art sein, dass sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung *a priori* stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdenn unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht *a priori* stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde; denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müsste denn auf Eingebung beruhen. Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, dass meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe, und als Erkenntniss *a priori* statfinde, wenn sie nämlich nichts Anderes enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde. Denn dass Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäss allein angeschaut werden können, kann ich *a priori* wissen. Hieraus folgt: dass Sätze, die bloss



*a priori* sind, beweisen, dass sie blosse Formen unserer Sinnlichkeit sind, die vor aller empirischen Anschauung, d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenstände vorhergehen müssen, und denen gemäss Gegenstände *a priori* erkannt werden können, aber freilich nur, wie sie uns erscheinen.<sup>13)</sup>

### §. 11.

Die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts ist also aufgelöst. Reine Mathematik ist, als synthetische Erkenntniss *a priori*, nur dadurch möglich, dass sie auf keine anderen, als blosse Gegenstände der Sinne geht, deren empirischer Anschauung eine reine Anschauung (des Raums und der Zeit) und zwar *a priori* zum Grunde liegt, und darum zum Grunde liegen kann, weil diese nichts Anderes, als die blosse Form der Sinnlichkeit ist, welche vor der wirklichen Erscheinung der Gegenstände vorhergeht, indem sie dieselbe in der That allererst möglich macht. Doch betrifft dieses Vermögen, *a priori* anzuschauen, nicht die Materie der Erscheinung, d. i. das, was in ihr Empfindung ist, denn diese macht das Empirische aus, sondern nur die Form derselben, Raum und Zeit. Wollte man im mindesten daran zweifeln, dass beide gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur blosse ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen seien, so möchte ich gerne wissen, wie man es möglich finden kann, *a priori*, und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich uns gegeben sind, zu wissen, wie ihre Anschauung beschaffen sein müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist. Dieses ist aber ganz begreiflich, sobald beide für nichts weiter, als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit, die Gegenstände aber bloss für Erscheinungen gelten; denn alsdenn kann die Form der Erscheinung d. i. die reine Anschauung allerdings aus uns selbst d. i. *a priori* vorgestellt werden.

### §. 12.

Um etwas zur Erläuterung und Bestätigung beizufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich





loskommen können, als ob Raum und Zeit wirkliche Beschaffenheiten wären, die den Dingen an sich selbst anhängen, können ihre Scharfsinnigkeit an folgendem Paradoxon üben, und wenn sie dessen Auflösung vergebens versucht haben, wenigstens auf einige Augenblicke von Vorurtheilen frei, vermuthen, dass doch vielleicht die Abwürdigung des Raumes und der Zeit zu blossen Formen unserer sinnlichen Anschauung Grund haben möge.

Wenn zwei Dinge in allen Stücken, die an jedem für sich nur immer können erkannt werden (in allen zur Grösse und Qualität gehörigen Bestimmungen) völlig einerlei sind, so muss doch folgen, dass eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des andern könne gesetzt werden, ohne dass diese Vertauschung den mindesten kenntlichen Unterschied verursachen würde. In der That verhält sich dies auch so mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verschiedene sphärische zeigen, ohnerachtet jener völligen inneren Uebereinstimmung, doch eine solche im äusseren Verhältniss, dass sich eine an die Stelle der andern gar nicht setzen lässt, z. B. zwei sphärische Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Aequators zur gemeinschaftlichen Basis haben, können völlig gleich sein, in Ansehung der Seiten sowohl, als Winkel, so dass an keinem, wenn er allein und zugleich vollständig beschrieben wird, nichts angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des andern läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des andern (nämlich auf dem entgegengesetzten Hemisphär) gesetzt werden; und hier ist denn doch eine innere Verschiedenheit beider Triangel, die kein Verstand als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äussere Verhältniss im Raume offenbart. Allein ich will gewöhnlichere Fälle anführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können.

Was kann wohl meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher, und in allen Stücken gleicher sein, als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kann ich eine solche Hand, als im Spiegel gesehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes setzen; denn wenn dieses eine rechte Hand war, so ist jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres ist ein linkes, das nimmermehr die Stelle







Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondirte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, dass es ausser uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloss die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegentheil davon.

Dass man, unbeschadet der wirklichen Existenz äusserer Dinge von einer Menge ihrer Prädikate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten ausser unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Locke's Zeiten, am meisten aber nach diesem allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack etc. Dass ich aber noch über diese, aus wichtigen Ursachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man *primarias* nennt, die Ausdehnung, den Ort, und überhaupt den Raum, mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt etc.), auch mit zu blossen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen; und so wenig, wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Objekt an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modifikationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heissen kann, so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heissen, bloss deshalb, weil ich finde, dass noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloss zu seiner Erscheinung ge-



ganz frei, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. Jene, nämlich Erscheinung, beruhte auf den Sinnen, diese Beurtheilung aber auf dem Verstande, und es fragt sich nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sei oder nicht. Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach denen Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objekts bestimmen, und wiefern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht. Und da liegt es gar nicht an den Erscheinungen, wenn unsere Erkenntniss den Schein für Wahrheit nimmt, d. i. wenn Anschauung, wodurch uns ein Objekt gegeben wird, für Begriff vom Gegenstande, oder auch der Existenz desselben, die der Verstand nur denken kann, gehalten wird. Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor, und hierin ist weder Falschheit noch Wahrheit, weil, so lange man sich bescheidet, dass dieses vorerst nur Erscheinung ist, man über die objektive Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urtheilt. Weil aber, wenn der Verstand nicht wohl darauf Acht hat, zu verhüten, dass diese subjektive Vorstellungsart nicht für objektiv gehalten werde, leichtlich ein falsches Urtheil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objektives Urtheil zu fällen.

Auf solche Weise, wenn wir auch gar nicht über den Ursprung unserer Vorstellungen nachdächten, und unsere Anschauungen der Sinne, sie mögen enthalten, was sie wollen, im Raume und Zeit nach Regeln des Zusammenhanges aller Erkenntniss in einer Erfahrung verknüpfen, so kann, nachdem wir unbehutsam oder vorsichtig sind, trüglicher Schein oder Wahrheit entspringen; das geht lediglich den Gebrauch sinnlicher Vorstellungen im Verstande, und nicht ihren Ursprung an. Eben so, wenn ich alle Vorstellungen der Sinne sammt ihrer Form, nämlich Raum und Zeit, für nichts, als Erscheinungen, und die letzteren für eine blosse





ganz unmöglich wäre auszumachen, ob nicht die Anschauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen und die dennoch in unserer Vorstellung *a priori* liegen, blosse selbstgemachte Hirnspinnste wären, denen gar kein Gegenstand, wenigstens nicht adäquat korrespondirte, und also Geometrie selbst ein blosser Schein sei, dagegen ihre unstreitige Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände der Sinnenwelt eben darum, weil diese blosse Erscheinungen sind, von uns hat dargethan werden können.

Es ist zweitens so weit gefehlt, dass diese meine Prinzipien darum, weil sie aus den Vorstellungen der Sinne Erscheinungen machen, statt der Wahrheit der Erfahrung sie in blossen Schein verwandeln sollten, dass sie vielmehr das einzige Mittel sind, den transscendentalen Schein zu verhüten, wodurch Methaphysik von jeher getäuscht und eben dadurch zu den kindischen Bestrebungen verleitet worden, nach Seifenblasen zu haschen, weil man Erscheinungen, die doch blosse Vorstellungen sind, für Sachen an sich selbst nahm, woraus alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft erfolgt sind, davon ich weiterhin Erwähnung thun werde, und die durch jene einzige Bemerkung gehoben wird, dass Erscheinung, so lange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit, sobald sie aber über die Grenze derselben hinausgeht und transscendent wird, nichts, als lanter Schein hervorbringt.

Da ich also den Sachen, die wir uns durch Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit lasse und nur unsere sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin einschränke, dass sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr, als bloss Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstellen, so ist dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein, und meine Protestation wider alle Zumuthung eines Idealismus ist so bündig und einleuchtend, dass sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem sie für jede Abweichung von ihrer verkehrten, obgleich gemeinen Meinung gerne einen alten Namen haben möchten und niemals über den Geist der philosophischen Benennungen urtheilen,



# Der transscendentalen Hauptfrage

## zweiter Theil.

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

### §. 14.

Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Sollte Natur das Dasein der Dinge an sich selbst bedeuten, so würden wir sie niemals, weder *a priori* noch *a posteriori*, erkennen können. Nicht *a priori*, denn wie wollen wir wissen, was den Dingen an sich selbst zukomme, da dieses niemals durch Zergliederung unserer Begriffe (analytische Sätze) geschehen kann, weil ich nicht wissen will, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten sei (denn das gehört zu seinem logischen Wesen,) sondern was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriff hinzukomme und wodurch das Ding selbst in seinem Dasein ausser meinem Begriffe bestimmt sei. Mein Verstand und die Bedingungen, unter denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Dasein verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand müsste sich nach ihnen richten; sie müssten also mir vorher gegeben sein, um diese Bestimmungen von ihnen abzunehmen, alsdenn aber wären sie nicht *a priori* erkannt.

Auch *a posteriori* wäre eine solche Erkenntniss der Natur der Dinge an sich selbst unmöglich. Denn wenn mich Erfahrung Gesetze, unter denen das Dasein der Dinge steht, lehren soll, so müssten diese, sofern sie Dinge an sich selbst betreffen, auch ausser meiner Er-



## §. 16. •

Noch nimmt das Wort Natur eine andere Bedeutung an, die nämlich das Objekt bestimmt, indessen dass in der obigen Bedeutung sie nur die Gesetzmässigkeit der Bestimmungen des Daseins der Dinge überhaupt andeutete. Natur also *materialiter* betrachtet ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung. Mit dieser haben wir es hier nur zu thun, da ohnedem Dinge, die niemals Gegenstände einer Erfahrung werden können, wenn sie nach ihrer Natur erkannt werden sollten, uns zu Begriffen nöthigen würden, deren Bedeutung niemals *in concreto* (in irgend einem Beispiele einer möglichen Erfahrung) gegeben werden könnte, und von dessen Natur wir uns also lauter Begriffe machen müssten, deren Realität, d. i. ob sie wirklich sich auf Gegenstände beziehen oder bloss Gedankendinge sind, gar nicht entschieden werden könnte. Was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, dessen Erkenntniss wäre hyperphysisch, und mit dergleichen haben wir hier gar nicht zu thun, sondern mit der Naturerkenntniss, deren Realität durch Erfahrung bestätigt werden kann, ob sie gleich *a priori* möglich ist und vor aller Erfahrung vorhergeht.

## §. 17.

Das Formale der Natur in dieser engeren Bedeutung ist also die Gesetzmässigkeit aller Gegenstände der Erfahrung, und sofern sie *a priori* erkannt wird, die nothwendige Gesetzmässigkeit derselben. Es ist aber eben dargethan, dass die Gesetze der Natur an Gegenständen, sofern sie nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung, sondern als Dinge an sich selbst betrachtet werden, niemals *a priori* können erkannt werden. Wir haben es aber hier auch nicht mit Dingen an sich selbst (dieser ihre Eigenschaften lassen wir dahin gestellt sein), sondern bloss mit Dingen, als Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun, und der Inbegriff derselben ist es eigentlich, was wir hier Natur nennen. Und nun frage ich, ob, wenn von der Möglichkeit einer Naturerkenntniss *a priori* die Rede ist,



einem Dinge an sich selbst zu reden, und da würde ich fruchtlos in endlosen Bemühungen herumgetrieben werden, für Dinge, von denen mir nichts gegeben ist, Gesetze zu suchen.

Wir werden es also hier bloss mit der Erfahrung und den allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun haben, und daraus die Natur, als den ganzen Gegenstand aller möglichen Erfahrung, bestimmen. Ich denke, man werde mich verstehen: dass ich hier nicht die Regeln der Beobachtung einer Natur, die schon gegeben ist, verstehe, die setzen schon Erfahrung voraus, wie wir (durch Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, denn diese wären alsdenn nicht Gesetze *a priori* und gäben keine reine Naturwissenschaft, sondern wie die Bedingungen *a priori* von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeinen Naturgesetze hergeleitet werden müssen.<sup>22)</sup>

### §. 18.

Wir müssen denn also zuerst bemerken, dass, obgleich alle Erfahrungsurtheile empirisch sind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirische Urtheile darum Erfahrungsurtheile sind, sondern dass über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene, noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich *a priori* im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumirt und dann mittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden.

Empirische Urtheile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurtheile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich blosse Wahrnehmungsurtheile. Die letzteren bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subjekt. Die ersteren aber erfordern jederzeit, über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte





sondern bloss von der Bedingung der Allgemeingültigkeit der empirischen Urtheile entlehnen, die, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe beruht. Das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältniss bestimmt, und das Urtheil ist objektiv.

Wir wollen dieses erläutern: dass das Zimmer warm, der Zucker süß, der Wermuth widrig sei\*), sind bloss subjektiv gültige Urtheile. Ich verlange gar nicht, dass ich es jederzeit, oder jeder Andere es ebenso, wie ich finden soll; sie drücken nur eine Beziehung zweier Empfindungen auf dasselbe Subjekt, nämlich mich selbst, und auch nur in meinem diesmaligen Zustande der Wahrnehmung aus, und sollen daher auch nicht vom Objekte gelten; dergleichen nenne ich Wahrnehmungsurtheile. Eine ganz andere Bewandniss hat es mit dem Erfahrungsurtheile. Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muss sie mich jederzeit und auch Jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subjekt oder seinen damaligen Zustand ein. Daher spreche ich alle dergleichen Urtheile als objektiv gültige aus, als z. B. wenn ich sage: die Luft ist elastisch, so ist dieses Urtheil zunächst nur ein Wahrnehmungsurtheil, ich beziehe zwei Empfindungen

---

\*) Ich gestehe gern, dass diese Beispiele nicht solche Wahrnehmungsurtheile vorstellen, die jemals Erfahrungsurtheile werden könnten, wenn man auch einen Verstandesbegriff hinzu thäte, weil sie sich bloss aufs Gefühl, welches Jedermann als bloss subjektiv erkennt und welches also niemals dem Objekt beigelegt werden darf, beziehen und also auch niemals objektiv werden können; ich wollte nur vor der Hand ein Beispiel von dem Urtheile geben, was bloss subjektiv gültig ist, und in sich keinen Grund zur nothwendigen Allgemeingültigkeit und dadurch zu einer Beziehung aufs Objekt enthält. Ein Beispiel der Wahrnehmungsurtheile, die durch hinzugesetzten Verstandesbegriff Erfahrungsurtheile werden, folgt in der nächsten Anmerkung.



ein solcher Begriff der Ursache, so bestimmt er die Anschauung, die unter ihm subsumirt ist, z. B. die der Luft, in Ansehung des Urtheilens überhaupt, nämlich dass der Begriff der Luft in Ansehung der Ausspannung in dem Verhältniss des Antecedens zum Consequens in einem hypothetischen Urtheile diene. Der Begriff der Ursache ist also ein reiner Verstandesbegriff, der von aller möglichen Wahrnehmung gänzlich unterschieden ist und nur dazu dient, diejenige Vorstellung, die unter ihm enthalten ist, in Ansehung des Urtheilens überhaupt zu bestimmen, mithin ein allgemeingültiges Urtheil möglich zu machen.

Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Urtheil der Erfahrung werden kann, zuerst erfordert, dass die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verstandesbegriffe subsumirt werde; z. B. die Luft gehört unter den Begriff der Ursachen, welcher das Urtheil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch bestimmt.\*) Dadurch wird nun nicht diese Ausdehnung, als bloss zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zustande, oder in mehreren meiner Zustände, oder in dem Zustande der Wahrnehmung Anderer gehörig, sondern als dazu nothwendig gehörig vorgestellt, und dies Urtheil: die Luft ist elastisch, wird allgemeingültig, und dadurch allererst Erfahrungsurtheil, dass gewisse Urtheile vorhergehen, die die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumiren und dadurch die Wahrnehmungen

---

\*) Um ein leichter einzusehendes Beispiel zu haben, nehme man folgendes: wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urtheil ist ein blosses Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und Andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft, und das synthetische Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.



überhaupt gehört, und die verschiedenen Momente des Verstandes in denselben, in einer vollständigen Tafel vorstellen; denn die reinen Verstandesbegriffe, die nichts weiter sind, als Begriffe von Anschauungen überhaupt, sofern diese in Ansehung eines oder des anderen dieser Momente zu Urtheilen an sich selbst, mithin nothwendig und allgemeingültig bestimmt sind, werden ihnen ganz genau parallel ausfallen. Hiedurch werden auch die Grundsätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung, als einer objektiv gültigen empirischen Erkenntniss, ganz genau bestimmt werden. Denn sie sind nichts Anderes, als Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäss gewissen allgemeinen Bedingungen der Anschauung) unter jene reine Verstandesbegriffe subsumiren.

### Logische Tafel der Urtheile.

1.

Der Qualität nach  
Allgemeine  
Besondere  
Einzelne

2.

Der Qualität nach  
Bejahende  
Verneinende  
Unendliche

3.

Der Relation nach  
Kategorische  
Hypothetische  
Disjunktive

4.

Der Modalität nach  
Problematische  
Assertorische  
Apodiktische

### Transscendentale Tafel der Verstandesbegriffe.

1.

Der Quantität nach  
Einheit (das Maass)  
Vielheit (die Grösse)  
Allheit (das Ganze)



Denn in jenem Fall würde das Urtheil nur die Wahrnehmungen verknüpfen, so wie sie in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, in dem letzteren Falle aber sollen die Urtheile sagen, was Erfahrung überhaupt, mithin nicht was die blossе Wahrnehmung, deren Gültigkeit bloss subjektiv ist, enthält. Das Erfahrungsurtheil muss also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) in einem Urtheile etwas hinzufügen, was das synthetische Urtheil als nothwendig und hiedurch als allgemeingültig bestimmt; und dieses kann nichts Anderes sein, als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urtheils vielmehr als der anderen, als an sich bestimmt vorstellt, d. i. ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Funktion der Urtheile vorgestellt werden kann.<sup>27)</sup>

## §. 22.

Die Summe hiervon ist diese: die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken. Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen. Diese Vereinigung entsteht entweder bloss relativ aufs Subjekt, und ist zufällig und subjektiv, oder sie findet schlechthin statt, und ist nothwendig oder objektiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewusstsein ist das Urtheil. Also ist Denken so viel, als Urtheilen, oder Vorstellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Daher sind Urtheile entweder bloss subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewusstsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objektiv, wenn sie in einem Bewusstsein überhaupt d. i. darin nothwendig vereinigt werden. Die logischen Momente aller Urtheile sind so viel mögliche Arten, Vorstellungen in einem Bewusstsein zu vereinigen. Dienen aber ebendieselben als Begriffe, so sind sie Begriffe von der nothwendigen Vereinigung derselben in einem Bewusstsein, mithin Prinzipien objektiv gültiger Urtheile. Diese Vereinigung in einem Bewusstsein ist entweder analytisch, durch die Identität, oder synthetisch,





sind, welche die Erscheinungen, nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung, unter reine Verstandesbegriffe bringen, die das empirische Urtheil objektiv-gültig machen, so sind diese die Grundsätze *a priori* möglicher Erfahrung.

Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche *a priori* erkannt werden können. Und so ist die Aufgabe, die in unserer vorliegenden zweiten Frage liegt: wie ist reine Naturwissenschaft möglich? aufgelöst. Denn das Systematische, was zur Form einer Wissenschaft erfordert wird, ist hier vollkommen anzutreffen, weil über die genannten formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, die die Logik darbietet, keine mehr möglich sind, und diese ein logisches System, die darauf gegründeten Begriffe aber, welche die Bedingungen *a priori* zu allen synthetischen und nothwendigen Urtheilen enthalten, ebendarum ein transscendentales, endlich die Grundsätze, vermittelt deren alle Erscheinungen unter diese Begriffe subsumirt werden, ein physiologisches d. i. ein Natursystem ausmachen, welches vor aller empirischen Naturerkenntniss vorhergeht, diese zuerst möglich macht, und daher die eigentliche allgemeine und reine Naturwissenschaft genannt werden kann.<sup>29)</sup>

## §. 24.

Der erste\*) jener physiologischen Grundsätze subsumirt alle Erscheinungen, als Anschauungen im Raum und Zeit, unter den Begriff der Grösse, und ist sofern ein Prinzip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Der zweite subsumirt das eigentlich Empirische, nämlich die Empfindung, die das Reale der Anschauungen bezeichnet, nicht geradezu unter den Begriff der Grösse,

---

\*) Diese drei auf einander folgende Paragraphen werden schwerlich gehörig verstanden werden können, wenn man nicht das, was die Kritik über die Grundsätze sagt, dabei zur Hand nimmt; sie können aber den Nutzen haben, das Allgemeine derselben leichter zu übersehen und auf die Hauptmomente Acht zu haben.



ein Erfahrungsurtheil erkannt werden soll, unter den Begriff der Gemeinschaft (Wechselwirkung) subsumirt werden, und so liegen Grundsätze *a priori* objektiv gültigen, obgleich empirischen Urtheilen, d. i. die Möglichkeit der Erfahrung, sofern sie Gegenstände dem Dasein nach in der Natur verknüpfen soll, zum Grunde. Diese Grundsätze sind die eigentlichen Naturgesetze, welche dynamisch heissen können.

Zuletzt gehört auch zu den Erfahrungsurtheilen die Erkenntniss der Uebereinstimmung und Verknüpfung, nicht sowohl der Erscheinungen unter einander in der Erfahrung, als vielmehr ihr Verhältniss zur Erfahrung überhaupt, welches entweder ihre Uebereinstimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verstand erkennt, oder Zusammenhang mit dem Materialen der Sinne und der Wahrnehmung, oder beiden in einen Begriff vereinigt, folglich Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit nach allgemeinen Naturgesetzen enthält, welches die physiologische Methodenlehre (Unterscheidung der Wahrheit und Hypothesen und die Grenzen der Zuverlässigkeit der letzteren) ausmachen würde.<sup>31)</sup>

## §. 26.

Obgleich die dritte aus der Natur des Verstandes selbst nach kritischer Methode gezogene Tafel der Grundsätze eine Vollkommenheit an sich zeigt, darin sie sich weit über jede andere erhebt, die von den Sachen selbst auf dogmatische Weise, obgleich vergeblich, jemals versucht worden ist oder nur künftig versucht werden mag: nämlich dass in ihr alle synthetische Grundsätze *a priori* vollständig und nach einem Prinzip, nämlich dem Vermögen zu Urtheilen überhaupt, welches das Wesen der Erfahrung in Absicht auf den Verstand ausmacht, ausgeführt worden, so dass man gewiss sein kann, es gebe keine dergleichen Grundsätze mehr (eine Befriedigung, die die dogmatische Methode niemals verschaffen kann), so ist dieses doch bei weitem noch nicht ihr grösstes Verdienst.

Man muss auf den Beweisgrund Acht geben, der die Möglichkeit dieser Erkenntniss *a priori* entdeckt, und alle solche Grundsätze zugleich auf eine Bedingung







spiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, dass sie und die Grundsätze aus denselben *a priori* vor aller Erfahrung fest stehen und ihre ungezweifelte objektive Richtigkeit, aber freilich nur in Ansehung der Erfahrung haben.<sup>33)</sup>

## §. 28.

Ob ich also gleich von einer solchen Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wie sie als Substanz existiren, oder als Ursache wirken, oder mit anderen (als Theile eines realen Ganzen) in Gemeinschaft stehen können, nicht den mindesten Begriff habe, noch weniger aber dergleichen Eigenschaften an Erscheinungen als Erscheinungen denken kann (weil jene Begriffe nichts, was in den Erscheinungen liegt, sondern was der Verstand allein denken muss, enthalten), so haben wir doch von einer solchen Verknüpfung der Vorstellungen in unserem Verstande, und zwar in Urtheilen überhaupt einen dergleichen Begriff, nämlich: dass Vorstellungen in einer Art Urtheile als Subjekt in Beziehung auf Prädikate, in einer anderen als Grund in Beziehung auf Folge und in einer dritten als Theile, die zusammen ein ganzes mögliches Erkenntniss ausmachen, gehören. Ferner erkennen wir *a priori*: dass ohne die Vorstellung eines Objekts in Ansehung eines oder des andern dieser Momente als bestimmt anzusehen, wir gar keine Erkenntniss, die von dem Gegenstande gelte, haben könnten, und wenn wir uns mit dem Gegenstande an sich selbst beschäftigten, so wäre kein einziges Merkmal möglich, woran ich erkennen könnte, dass es in Ansehung eines oder des andern gedachter Momente bestimmt sei, d. i. unter den Begriff der Substanz, oder der Ursache, oder (im Verhältniss gegen andere Substanzen) unter den Begriff der Gemeinschaft gehöre; denn von der Möglichkeit einer solchen Verknüpfung des Daseins habe ich keinen Begriff. Es ist aber auch die Frage nicht, wie Dinge an sich, sondern wie Erfahrungserkenntniss der Dinge in Ansehung gedachter Momente der Urtheile überhaupt bestimmt sei, d. i. wie Dinge, als Gegenstände der Erfahrung, unter jene Verstandesbegriffe können und sollen subsumirt werden.













Kritik Seite 168 ff. und 249 ff.†) angestellt worden, durch deren erstere gezeigt wurde, dass die Sinne nicht die reinen Verstandesbegriffe *in concreto*, sondern nur das Schema zum Gebrauche derselben an die Hand geben, und der ihm gemässe Gegenstand nur in der Erfahrung (als dem Produkte des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit) angetroffen werde. In der zweiten Untersuchung (Krit. S. 249) wird angezeigt, dass ungeachtet der Unabhängigkeit unserer reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze von Erfahrung, ja selbst ihrem scheinbarlich grösseren Umfange des Gebrauchs, dennoch durch dieselben, ausser dem Felde der Erfahrung, gar nichts gedacht werden könne, weil sie nichts thun können, als bloss die logische Form des Urtheils in Ansehung gegebener Anschauungen bestimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anschauung giebt, jenen reinen Begriffen es ganz und gar an Bedeutung fehle, indem sie durch kein Mittel *in concreto* können dargestellt werden, folglich alle solche *Noumena* zusammt dem Inbegriff derselben, einer intelligiblen\*) Welt, nichts, als Vorstellungen einer Aufgabe sind, deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber nach der Natur unseres Verstandes gänzlich unmöglich ist, indem unser Verstand kein Vermögen der Anschauung, sondern bloss der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung ist, und

---

†) Die beiden Hauptstücke „von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ und „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in *Phaenomena* und *Noumena*“. Die Seitenzahlen gelten für Bd. II. d. phil. Bibl.

\*) Nicht (wie man sich gemeiniglich ausdrückt) intellektuellen Welt. Denn intellektuell sind die Erkenntnisse durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt; intelligibel aber heissen Gegenstände, sofern sie bloss durch den Verstand vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstande irgend eine mögliche Anschauung entsprechen muss, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschaute; von einem solchen aber haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den Verstandeswesen, auf die er gehen soll.









Möglichkeit der Natur kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden: entweder diese Gesetze werden von der Natur vermittelt der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt, die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet und ist mit der blossen allgemeinen Gesetzmässigkeit der letzteren völlig einerlei. Das Erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze können und müssen *a priori* (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt und allem empirischen Gebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden: also bleibt nur das Zweite übrig.\*)

Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne dass besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, bloss die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden, und in Ansehung der letzteren ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei, und da in dieser die Gesetzmässigkeit auf der nothwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können), mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es zwar Anfangs befremdlich, ist aber nichts desto weniger gewiss, wenn ich in Ansehung der letzteren sage: der Verstand schöpft seine Gesetze (*a priori*) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.<sup>40)</sup>

### §. 37.

Wir wollen diesen dem Anscheine nach gewagten Satz durch ein Beispiel erläutern, welches zeigen soll,

---

\*) Crusius allein wusste einen Mittelweg: dass nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe. Allein da sich doch oft auch trügliche Grundsätze einmischen, wovon das System dieses Mannes selbst nicht wenig Beispiele giebt, so sieht es bei dem Mangel sicherer Kriterien, den ächten Ursprung von dem unächtigen zu unterscheiden, mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr misslich aus, indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflösst haben möge.



da noch weiter, nämlich zu den Grundlehren der physischen Astronomie, so zeigt sich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraktion, deren Regel ist, dass sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punkt ebenso abnehmen, wie die Kugelflächen, in die sich diese Kraft verbreitet, zunehmen, welches als nothwendig in der Natur der Dinge selbst zu liegen scheint, und daher auch als *a priori* erkennbar vorgetragen zu werden pflegt. So einfach nun auch die Quellen dieses Gesetzes sind, indem sie bloss auf dem Verhältnisse der Kugelfläche von verschiedenen Halbmessern beruhen, so ist doch die Folge davon so vortrefflich in Ansehung der Mannigfaltigkeit ihrer Zusammenstimmung und Regelmässigkeit derselben, dass nicht allein alle mögliche Bahnen der Himmelskörper in Kegelschnitten, sondern auch ein solches Verhältniss derselben unter einander erfolgt, dass kein ander Gesetz der Attraktion, als das des umgekehrten Quadratverhältnisses der Entfernungen zu einem Weltsystem als schicklich erdacht werden kann.

Hier ist also Natur, die auf Gesetzen beruht, welche der Verstand *a priori* erkennt, und zwar vornehmlich aus allgemeinen Prinzipien der Bestimmung des Raums. Nun frage ich: liegen diese Naturgesetze im Raume, und lernt sie der Verstand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, bloss zu erforschen sucht, oder liegen sie im Verstande und in der Art, wie dieser den Raum nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesamt auslaufen, bestimmt? Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besonderen Eigenschaften so Unbestimmtes, dass man in ihm gewiss keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Zirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, sofern er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält. Die bloss allgemeine Form der Anschauung, die Raum heisst, ist also wohl das Substratum aller auf besondere Objekte bestimmbar Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letzteren; aber die Einheit der Objekte wird doch ledig-







meingültigkeit zu verschaffen und mittelst ihrer Erfahrungsurtheile überhaupt möglich zu machen.

Von einer solchen Einsicht in die Natur der Kategorien, die sie zugleich auf den blossen Erfahrungsgebrauch einschränkte, liess sich weder ihr erster Urheber, noch irgend Einer nach ihm etwas einfallen; aber ohne diese Einsicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduktion derselben abhängt) sind sie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister, ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in den Sinn gekommen, ohne Zweifel das ganze Studium der reinen Vernunftkenntniss, welches unter dem Namen Metaphysik viele Jahrhunderte hindurch so manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Gestalt zu uns gekommen und hätte den Verstand der Menschen aufgeklärt, anstatt ihn, wie wirklich geschehen ist, in düsteren und vergeblichen Grübeleien zu erschöpfen und für wahre Wissenschaft unbrauchbar zu machen.

Dieses System der Kategorien macht nun alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch, und giebt eine ungezweifelte Anweisung oder Leitfaden ab, wie und durch welche Punkte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden; denn es erschöpft alle Momente des Verstandes, unter welche jeder andere Begriff gebracht werden muss. So ist auch die Tafel der Grundsätze entstanden, von deren Vollständigkeit man nur durch das System der Kategorien gewiss sein kann, und selbst in der Eintheilung der Begriffe, welche über den physiologischen Verstandesgebrauch hinausgehen sollen, (Kritik S. 325, imgleichen S. 351 B. II. d. phil. Bibl.)†) ist es immer derselbe Leitfaden, der, weil er immer durch dieselben festen, im menschlichen Verstande *a priori* bestimmten Punkte geführt werden muss, jederzeit einen geschlossenen Kreis bildet, der keinen Zweifel übrig lässt, dass der Gegenstand eines reinen

---

†) Die beiden Tafeln in dem Hauptstück „von den Paralogismen der reinen Vernunft“ und in dem ersten Abschnitt der Antinomie der reinen Vernunft: „System der kosmologischen Ideen.“

























nur Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes, sofern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen, mithin kann es zwar an sich kein Prädikat von einem andern Dinge sein, aber eben so wenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjekts, sondern nur, wie in allen andern Fällen, die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subjekt derselben. Gleichwohl veranlasst diese Idee (die gar wohl dazu dient, als regulatives Prinzip alle materialistische Erklärungen der inneren Erscheinungen unserer Seele gänzlich zu vernichten) durch einen ganz natürlichen Missverstand ein sehr scheinbares Argument, um, aus diesem vermeinten Erkenntniss von dem Substantiale unseres denkenden Wesens, seine Natur, sofern die Kenntniss derselben ganz ausser den Inbegriff der Erfahrung hinaus fällt, zu schliessen.<sup>47)</sup>

## §. 47.

Dieses denkende Selbst (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subjekt des Denkens, was selbst nicht weiter als Prädikat eines andern Dinges vorgestellt werden kann, Substanz heissen; so bleibt dieser Begriff doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit, als das, was den Begriff der Substanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewiesen werden kann.

Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz, als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses ist bei der ersten Analogie der Erfahrung hinreichend dargethan worden (Kritik S. 197)†), und will man sich diesem Beweise nicht ergeben, so darf man nur den Versuch selbst anstellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjekts, was selbst nicht als Prädikat eines andern Dinges existirt, zu beweisen, dass sein Dasein durchaus beharrlich sei, und dass es weder an sich selbst, noch durch irgend eine Natursache entstehen oder vergehen könne. Dergleichen synthetische Sätze *a priori* können niemals an sich selbst, sondern

---

†) Der Abschnitt „von den Analogien der Erfahrung.“



## §. 49.

Dass unseren äusseren Wahrnehmungen etwas Wirkliches ausser uns nicht bloss korrespondire, sondern auch korrespondiren müsse, kann gleichfalls niemals als Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wohl aber zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses will so viel sagen: dass etwas auf empirische Art, mithin als Erscheinung im Raume ausser uns sei, kann man gar wohl beweisen; denn mit andern Gegenständen, als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu thun, eben darum, weil sie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können, und also für uns nichts sind. Empirisch ausser mir ist das, was im Raume angeschaut wird, und da dieser sammt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen ebensowohl ihre objektive Wahrheit beweiset, als die Verknüpfung der Erscheinungen des inneren Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des inneren Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äusseren Erfahrung ebensowohl der Wirklichkeit der Körper, als äusserer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der inneren Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewusst, die ich auch nur, als einen Gegenstand des innern Sinnes, durch Erscheinungen, die einen inneren Zustand ausmachen, erkenne, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, un-

---

und schlossen auf eine nothwendige Fortdauer derselben nach dem Tode des Menschen (vornehmlich da die Einfachheit dieser Substanz, welche aus der Untheilbarkeit des Bewusstseins gefolgert ward, sie wegen des Unterganges durch Auflösung sicherte). Hätten sie die echte Quelle dieses Grundsatzes gefunden, welches aber weit tiefere Untersuchungen erforderte, als sie jemals anzufangen Lust hatten, so würden sie gesehen haben, dass jenes Gesetz der Beharrlichkeit der Substanzen nur zum Behuf der Erfahrung stattfinde und daher nur auf Dinge, sofern sie in der Erfahrung erkannt und mit anderen verbunden werden sollen, niemals aber von ihnen auch unangesehen aller möglichen Erfahrung, mithin auch nicht von der Seele nach dem Tode gelten könne.



von mir der transscendentale genannt) hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf. Denn wenn der Raum nichts, als eine Form meiner Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir eben so wirklich, als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas ausser uns Existirendes, so können alle Kriterien der Erfahrung ausser unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände ausser uns beweisen.<sup>49)</sup>

### §. 50.

#### II. Kosmologische Idee. (Kritik S. 347 u. f.)†)

Dieses Produkt der reinen Vernunft in ihrem transscendenten Gebrauch ist das merkwürdigste Phänomen derselben, welches auch unter allen am kräftigsten wirkt, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft zu bewegen.

Ich nenne diese Idee deswegen kosmologisch, weil sie ihr Objekt jederzeit nur in der Sinnenwelt nimmt, auch keine andere, als die, deren Gegenstand ein Objekt der Sinne ist, braucht, mithin sofern einheimisch und nicht transscendent, folglich bis dahin noch keine Idee ist; dahingegen die Seele sich als eine einfache Substanz denken, schon so viel heisst, als sich einen Gegenstand denken (das Einfache), dergleichen den Sinnen gar nicht vorgestellt werden können. Demungeachtet erweitert doch die kosmologische Idee die Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung (diese mag mathematisch oder dynamisch sein) so sehr, dass Erfahrung ihr niemals gleichkommen kann, und ist also in Ansehung dieses Punktes immer eine Idee, deren Gegenstand niemals adäquat in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann.<sup>50)</sup>

---

†) Das Hauptstück: „Die Antinomie der reinen Vernunft“.









z. B. die zwei Sätze: ein viereckigter Zirkel ist rund, und ein viereckigter Zirkel ist nicht rund, sind beide falsch. Denn was den ersten betrifft, so ist es falsch, dass der genannte Zirkel rund sei, weil er viereckig ist; es ist aber auch falsch, dass er nicht rund d. i. eckig sei, weil er ein Zirkel ist. Denn darin besteht eben das logische Merkmal der Unmöglichkeit eines Begriffs, dass unter derselben Voraussetzung zwei widersprechende Sätze zugleich falsch sein würden, mithin, weil kein Drittes zwischen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff gar nichts gedacht wird.<sup>52)</sup>

### §. 52.c.

Nun liegt den zwei ersten Antinomien, die ich mathematische nenne, weil sie sich mit der Hinzusetzung oder Theilung des Gleichartigen beschäftigen, ein solcher widersprechender Begriff zum Grunde; und daraus erkläre ich, wie es zugehe, dass Thesis sowohl, als Antithesis bei beiden falsch sind.

Wenn ich von Gegenständen in Zeit und Raum rede, so rede ich nicht von Dingen an sich selbst, darum, weil ich von diesen nichts weiss, sondern nur von Dingen in der Erscheinung, d. i. von der Erfahrung, als einer besonderen Erkenntnissart der Objekte, die dem Menschen allein vergönnt ist. Was ich nun im Raume oder in der Zeit denke, von dem muss ich nicht sagen, dass es an sich selbst, auch ohne diesen meinen Gedanken, im Raume und der Zeit sei; denn da würde ich mir selbst widersprechen, weil Raum und Zeit, sammt den Erscheinungen in ihnen, nichts an sich selbst und ausser meinen Vorstellungen Existirendes, sondern selbst nur Vorstellungsarten sind, und es offenbar widersprechend ist, zu sagen, dass eine blossе Vorstellungsart auch ausser unserer Vorstellung existire. Die Gegenstände also der Sinne existiren nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieselbe, oder vor ihr ihnen eine eigene für sich bestehende Existenz zu geben, heisst so viel, als sich vorstellen, Erfahrung sei auch ohne Erfahrung, oder vor derselben wirklich.

Wenn ich nun nach der Weltgrösse, dem Raume und der Zeit nach, frage, so ist es für alle meine Be-

















aufmerksamsten Leser völligen Beifall nicht erwarten kann.

### §. 55.

#### III. Theologische Idee. (Kritik S. 462 u. f.)†)

Die dritte transscendentale Idee, die zu dem allerwichtigsten, aber, wenn er bloss spekulativ betrieben wird, überschwenglichen (transscendenten) und eben dadurch dialektischen Gebrauch der Vernunft Stoff giebt, ist das Ideal der reinen Vernunft. Da die Vernunft hier nicht, wie bei der psychologischen und kosmologischen Idee, von der Erfahrung anhebt und durch Steigerung der Gründe, wo möglich, zur absoluten Vollständigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, sondern gänzlich abbricht und aus blossen Begriffen von dem, was die absolute Vollständigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelt der Idee eines höchst vollkommenen Urwesens zur Bestimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller anderen Dinge herabgeht; so ist hier die blosse Voraussetzung eines Wesens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behuf der Erfahrung, um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird, d. i. die Idee von dem Verstandesbegriffe leichter, wie in den vorigen Fällen, zu unterscheiden. Daher konnte hier der dialektische Schein, welcher daraus entspringt, dass wir die subjektiven Bedingungen unseres Denkens für objektive Bedingungen der Sachen selbst und eine nothwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft für ein Dogma halten, leicht vor Augen gestellt werden, und ich habe daher nichts weiter über die Anmassungen der transscendentalen Theologie zu erinnern, da das, was die Kritik hierüber sagt, fasslich, einleuchtend und entscheidend ist.<sup>55)</sup>

### §. 56.

#### Allgemeine Anmerkung zu den transscendentalen Ideen.

Die Gegenstände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, sind uns in vielerlei Absicht unbegreif-

---

†) Der Abschnitt „von dem transscendentalen Ideale.“







































































erkannt werden könne, weil er sowohl, als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung, als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht. Hieraus folgt, dass, da Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts *a priori* zum Grunde gelegt ward; woraus denn folgte, dass sie nichts, als lauter Schein sei, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) *a priori* aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgibt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden.\*)

Mein sogenannter (eigentlich kritischer) Idealismus ist also von ganz eigenthümlicher Art, nämlich so, dass er den gewöhnlichen umstürzt, dass durch ihn alle Erkenntniss *a priori*, selbst die der Geometrie, zuerst objektive Realität bekömmt, welche ohne diese meine bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit selbst von den eifrigsten Realisten gar nicht behauptet werden könnte. Bei solcher Bewandniss der Sachen wünschte ich, um allen Missverstand zu verhüten, dass ich diesen meinen Begriff anders benennen könnte; aber ihn ganz abzuändern will sich nicht wohl thun lassen. Es sei mir also erlaubt, ihn künftig, wie oben schon angeführt worden, den formalen, besser noch den kritischen Idealismus zu nennen, um ihn vom dogmatischen des Berkeley und vom skeptischen des Cartesius zu unterscheiden.

---

\*) Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht, und kann auch keine andere haben, der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntniss *a priori* von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöset, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealismus, der immer (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen *a priori* (selbst derer der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anschauung, als die der Sinne schloss, weil man sich gar nicht einfallen liess, dass Sinne auch *a priori* anschauen sollten.





















sich hinter einer Schulmetaphysik verbirgt, unter deren Schutz sie es wagen darf, gleichsam mit Vernunft zu rasen, wird durch kritische Philosophie aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben, und über das alles kann es doch einem Lehrer der Metaphysik nicht anders, als wichtig sein, einmal mit allgemeiner Beistimmung sagen zu können, dass, was er vorträgt, nun endlich auch Wissenschaft sei und dadurch dem gemeinen Wesen wirklicher Nutzen geleistet werde.<sup>63)</sup>

---

**Immanuel Kant's**  
**Grundlegung**  
zur  
**Metaphysik der Sitten.**

---

Herausgegeben und erläutert  
von  
**J. H. von Kirchmann.**

---

**Berlin, 1870.**  
**Verlag von L. Heilmann.**  
Wilhelms-Strasse No. 91.









# Inhalt.

---

	Seite.
Vorrede . . . . .	3
I. Abschnitt. Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntniss zur philosophischen .	10
II. Abschnitt. Uebergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten . .	26
III. Abschnitt. Uebergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der praktischen Vernunft . . .	74

---





























































































































































































































# Philosophische Bibliothek

oder

## Sammlung

der

### Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit.



**Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten**

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert  
und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

**J. H. von Kirchmann.**



Neunundzwanzigster Band.

**Immanuel Kant's Metaphysik der Sitten.**



**Berlin, 1870.**

**Verlag von L. Heilmann.**

Wilhelms-Strasse No. 91.

**Immanuel Kant's**

**Metaphysik der Sitten.**

---

**Herausgegeben und erläutert**

**von**

**J. H. von Kirchmann.**

---

**Berlin, 1870.**

**Verlag von L. Heilmann.**

**Wilhelms-Strasse No. 91.**



## Vorwort des Herausgebers.

---

Die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre und Tugendlehre sind zuerst 1797 bei Nicolovius in Königsberg unter dem gemeinsamen Titel: Metaphysik der Sitten in zwei Theilen erschienen. Von beiden Werken ist noch bei Lebzeiten Kant's eine zweite Ausgabe, für die Rechtslehre 1798 und für die Tugendlehre 1803 erschienen. Die Rechtslehre hat in der zweiten Ausgabe nur eine erhebliche Vermehrung durch einen Anhang erläuternder Bemerkungen erhalten, zu denen Kant durch eine Rezension seiner Schrift in den Göttinger gelehrten Anzeigen veranlasst worden war; im Uebrigen stimmt sie bis auf Kleinigkeiten mit der ersten Ausgabe. Auch die zweite Ausgabe der Tugendlehre enthält keine erheblichen Zusätze, dagegen manche die Wortstellung und der Periodenbau betreffende Abänderungen. Hiernach sind der hier folgenden Ausgabe bei beiden Theilen diese erwähnten zweiten Ausgaben zu Grunde gelegt worden und die wenigen Abweichungen der ersten



Ausgaben sind, wie bisher in den, an dem Zeichen † kenntlichen Anmerkungen angezeigt worden.

Die dem Texte beigefügten Ziffern beziehen sich auf die, in einem besonderen Bande nachfolgenden Erläuterungen des Unterzeichneten.

Berlin, im April 1870.

v. Kirchmann.



	Seite
3. Hauptst. Von der subjectiv bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit. §. 36–40 . . . . .	111
A. Von dem Schenkungsvertrag. §. 37 . . . . .	112
B. Vom Leihvertrag. §. 38 . . . . .	113
C. Von der Wiedererlangung des Verlorenen. §. 39 . . . . .	115
D. Von Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung. §. 40 . . . . .	119
Uebergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt. §. 41. 42 . . . . .	121
Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre . . . . .	125
1. Logische Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe . . . . .	126
2. Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art persönlichen Rechte . . . . .	128
3. Beispiele . . . . .	128
4. Ueber die Verwechselung des dinglichen mit dem persönlichen Rechte . . . . .	131
5. Zusatz zu der Erörterung der Begriffe d. Strafrechts . . . . .	133
6. Vom Recht der Ersitzung . . . . .	134
7. Von der Beerbung . . . . .	136
8. Vom Rechte des Staates in Ansehung ewiger Stiftungen . . . . .	138
Der Rechtslehre zweiter Theil. Das öffentliche Recht. (Inbegriff der Gesetze, die einer öffentlichen Bekanntmachung bedürfen.) . . . . .	147
Erster Abschnitt. Das Staatsrecht. §. 43–52. . . . .	149
Allgemeine Anmerkung von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins . . . . .	157
(Vom Straf- und Begnadigungsrecht) . . . . .	172
Zweiter Abschnitt. Das Völkerrecht. §. 53–61 . . . . .	187
Dritter Abschnitt. Das Weltbürgerrecht. §. 62 . . . . .	197
Beschluss . . . . .	199
II. Zweiter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre . . . . .	203
Vorrede . . . . .	205
Einleitung zur Tugendlehre . . . . .	210
Erster Theil. Ethische Elementarlehre . . . . .	223
Erstes Buch. Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt. §. 1–22 . . . . .	255
Einleitung. §. 1–4 . . . . .	255
1. Abtheil. Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst. §. 5–18 . . . . .	261
1. Hauptst. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches Wesen. §. 5–8 . . . . .	261



	Seite
Beschluss der Elementarlehre. Von der innig- lichen Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft. §. 46. 47 . . . . .	323
Zusatz. Von den Umgangstugenden. §. 48 . . .	329
Zweiter Theil. Ethische Methodenlehre . . .	331
1. Abschn. Die ethische Didaktik. §. 49—52 .	333
Bruchstück eines moralischen Katechismus . .	337
2. Abschn. Die ethische Ascetik. §. 53 . . .	342
Beschluss. Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt ausserhalb den Gren- zen der reinen Moralphilosophie . . . . .	344

---

Die  
**Metaphysik der Sitten.**

---

**Erster Theil.**

**Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.**

---















Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abschnitte mit milderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit den vorhergehenden erwartet werden konnte; theils, weil sie mir aus diesen leicht gefolgert werden zu können schienen, theils auch, weil die letzten (das öffentliche Recht betreffenden) eben jetzt so vielen Diskussionen unterworfen und dennoch so wichtig sind, dass sie den Aufschub des entscheidenden Urtheils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können.†)¹)

---

†) In der 1. Ausgabe folgen hier noch die Worte: „Die metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre hoffe ich in Kurzem liefern zu können.“

---

















































## Einleitung in die Rechtslehre.

---

### §. A.

#### Was die Rechtslehre sei?

Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist, heisst die Rechtslehre (*jus*). Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie Lehre des positiven Rechts, und der Rechtskundige derselben oder Rechtsgelehrte (*jurisconsultus*) heisst rechts-erfahren (*jurisperitus*), wenn er die äusseren Gesetze auch äusserlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle kennt, die auch wohl Rechtsklugheit (*jurisprudentia*) werden kann, ohne eide zusammen aber bloss Rechtswissenschaft (*jurisscientia*) bleibt. Die letztere Benennung kommt der systematischen Kenntniss der natürlichen Rechtslehre (*jus naturae*) zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Prinzipien hergeben muss.

### §. B.

#### Was ist Recht?

Diese Frage möchte wohl den Rechtsgelehrten, wenn er nicht in Tautologie verfallen, oder statt einer allgemeinen Auflösung auf das, was in irgend einem Lande die Gesetze zu irgend einer Zeit wollen, ver-



























































































































































































dingung der Uebernehmung der Gefahr, die der Sache zustossen kann, dem Leihvertrag ausdrücklich beizufügen, oder, wenn das nicht geschieht, von wem man die Einwilligung zur Sicherstellung des Eigenthums des Lehnsgabers (durch die Zurückgabe derselben oder ein Aequivalent) präsumiren könne? Von dem Darleiher nicht; weil man nicht präsumiren kann, er habe mehr umsonst eingewilligt, als den blossen Gebrauch der Sache (nämlich nicht auch noch obenein die Sicherheit des Eigenthums selber zu übernehmen); aber wohl von dem Lehnnehmer; weil er da nichts mehr leistet, als gerade im Vertrage enthalten ist.

Wenn ich z. B. bei einfallendem Regen in ein Haus eintrete, und erbitte mir einen Mantel zu leihen, der aber, etwa durch unvorsichtige Ausgiessung abfärbender Materien aus dem Fenster auf immer verdorben, oder, wenn er, indem ich ihn in einem anderen Hause, wo ich eintrete, ablege, mir gestohlen wird, so muss doch die Behauptung jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als jenen, so wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. — Ganz anders lautet es, wenn ich bei der Erbittung dieses Gebrauchs zugleich auf den Fall, dass die Sache unter meinen Händen verunglückte, mir zum voraus verbäte, auch diese Gefahr zu übernehmen, weil ich arm und den Verlust zu ersetzen unvermögend wäre. Niemand wird das Letztere überflüssig und lächerlich finden, ausser etwa, wenn der Anleihende ein bekanntlich vermögender und wohlthätiger Mann wäre, weil es alsdann beinahe Beleidigung sein würde, die grossmüthige Erlassung meiner Schuld in diesem Falle nicht zu präsumiren.

---

Da nun über das Mein und Dein aus dem Leihvertrage, wenn (wie es die Natur dieses Vertrages so mit sich bringt) über die mögliche Verunglückung (*casus*), die die Sache treffen möchte, nicht verabredet worden, er also, weil die Einwilligung nur präsumirt worden, ein ungewisser Vertrag (*pactum incertum*) ist, das Urtheil









Hier tritt nun wieder die rechtlich-gesetzgebende Vernunft mit dem Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit ein, die Rechtmässigkeit des Besitzes, nicht wie sie an sich in Beziehung auf den Privatwillen eines Jeden (im natürlichen Zustande), sondern nur wie sie vor einem Gerichtshofe, in einem durch den allgemein-vereinigten Willen entstandenen Zustande (in einem bürgerlichen) abgeurtheilt werden würde, zur Richtschnur anzunehmen; wo alsdann die Uebereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erwerbung, die an sich nur ein persönliches Recht begründen, zu Ersetzung der materialen Gründe (welche die Ableitung von dem Seinen eines vorhergehenden prätendirenden Eigenthümers begründen) als hinreichend postulirt wird, um ein an sich persönliches Recht, vor einen Gerichtshof gezogen, als ein Sachenrecht gilt, z. B. dass das Pferd, was auf öffentlichem, durchs Polizeigesetz geordneten Markt Jedermann feil steht, wenn alle Regeln des Kaufs und Verkaufs genau beobachtet worden, mein Eigenthum werde (so doch, dass dem wahren Eigenthümer das Recht bleibt, den Verkäufer, wegen seines älteren unverwirkten Besitzes, in Anspruch zu nehmen), und mein sonst persönliches Recht in ein Sachenrecht, nach welchem ich das Meine, wo ich es finde, nehmen (vindiciren) darf, verwandelt wird, ohne mich auf die Art, wie der Verkäufer dazu gekommen, einzulassen.

Es geschieht also nur zum Behuf des Rechtsspruchs vor einem Gerichtshofe (*in favorem justitiae distributivae*), dass das Recht in Ansehung einer Sache nicht, wie es an sich ist (als ein persönliches), sondern wie es am leichtesten und sichersten abgeurtheilt werden kann (als Sachenrecht), doch nach einem reinen Prinzip *a priori* angenommen und behandelt werde. — Auf diesem gründen sich nun nachher verschiedene statutarische Gesetze (Verordnungen), die vorzüglich zur Absicht haben, die Bedingungen, unter denen allein eine Erwerbungsart rechtskräftig sein soll, so zu stellen, dass der Richter das Seine einem Jeden am leichtesten und unbedenklichsten zuerkennen könne; z. B. in dem Satz: Kauf bricht Miethe, wo, was der Natur des Vertrags nach, d. i. an sich ein Sachenrecht ist (die







keit, welche in Beziehung entweder auf die Möglichkeit, oder Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit des Besitzes der Gegenstände (als der Materie der Willkür) nach Gesetzen, in die beschützende (*justitia tutatrix*), die wechselseitig erwerbende (*justitia commutativa*) und die austheilende Gerechtigkeit (*justitia distributiva*) eingetheilt werden kann. — Das Gesetz sagt hierbei erstens bloss, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist (*lex justi*); zweitens, was als Materie noch auch äusserlich gesetzfähig ist, d. i. dessen Besitzstand rechtlich ist (*lex juridica*); drittens, was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besonderen Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäss, d. i. Rechtens ist (*lex justitiae*), wo man denn auch jenen Gerichtshof selbst die Gerechtigkeit eines Landes nennt, und ob eine solche sei oder nicht sei, als die wichtigste unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden kann.

Der nicht rechtliche Zustand, d. i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist, heisst der natürliche Zustand (*status naturalis*). Ihm wird nicht der gesellschaftliche Zustand (wie Achenwall meint) und der ein künstlicher (*status artificialis*) heissen könnte, sondern der bürgerliche (*status civilis*) einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegengesetzt; denn es kann auch im Naturzustande rechtmässige Gesellschaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben, von denen kein Gesetz *a priori* gilt: „du sollst in diesen Zustand treten“, wie es wohl vom rechtlichen Zustande gesagt werden kann, dass alle Menschen, die mit einander (auch unwillkürlich) in Rechtsverhältnisse kommen können, in diesen Zustand treten sollen.

Man kann den ersteren und zweiten Zustand den des Privatrechts, den letzteren und dritten aber den des öffentlichen Rechts nennen. Dieses enthält nicht mehr, oder andere Pflichten der Menschen unter sich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist ebendieselbe in beiden. Die Gesetze des letzteren betreffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese





setzloser Freiheit zu sein und zu bleiben, thun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehlen; denn was dem Einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem Anderen, gleich als durch eine Uebereinkunft (*uti partes de jure suo disponunt, ita jus est*); aber überhaupt thun sie im höchsten Grade daran unrecht,\*) in einem Zustande sein und bleiben zu wollen, der kein rechtlicher ist, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit sicher ist. <sup>60)</sup>

---

\*) Der Unterschied zwischen dem, was bloss formaliter, und dem, was auch materialiter unrecht ist, hat in der Rechtslehre mannigfaltigen Gebrauch. Der Feind, der statt seine Kapitulationen mit der Besatzung einer belagerten Festung ehrlich zu vollziehen, sie bei dieser ihrem Auszuge misshandelt, oder sonst diesen Vertrag bricht, kann nicht über Unrecht klagen, wenn sein Gegner bei Gelegenheit ihm denselben Streich spielt. Aber sie thun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen, und alles der wilden Gewalt, gleichsam gesetzmässig, überliefern und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen.

---



obgleich diesem die Aussenwelt nichts ist.“ Antwort: Giebt es aber auch nicht eine heftige, und doch zugleich mit Bewusstsein vergebliche Sehnsucht (z. B. wollte Gott, jener Mann lebte noch!), die zwar thatleer, aber doch nicht folgeleer ist, und zwar nicht an Aussendungen, aber doch im Innern des Subjekts selbst mächtig wirkt (krank macht). Eine Begierde als Bestreben (*nisus*), vermittelt seiner Vorstellungen Ursache zu sein, ist, wenn das Subjekt gleich die Unzulänglichkeit der letzteren zur beabsichtigten Wirkung einsieht, doch immer Kausalität, wenigstens im Innern desselben. — Was hier den Missverstand ausmacht, ist: dass, da das Bewusstsein seines Vermögens überhaupt (in dem genannten Falle) zugleich das Bewusstsein seines Unvermögens in Ansehung der Aussenwelt ist, die Definition auf den Idealisten nicht anwendbar ist; indessen dass doch, da hier bloss von dem Verhältnisse einer Ursache (der Vorstellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede ist, die Kausalität der Vorstellung (jene mag äusserlich oder innerlich sein) in Ansehung ihres Gegenstandes im Begriff des Begehrungsvermögens unvermeidlich gedacht werden muss.<sup>61)</sup>

## 1.

Logische Vorbereitung zu einem neuerdings  
gewagten Rechtsbegriffe.

Wenn rechtskundige Philosophen sich bis zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre erheben, oder versteigen wollen (ohne welche alle ihre Rechtswissenschaft bloss statutarisch sein würde), so können sie über die Sicherung der Vollständigkeit ihrer Eintheilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegsehen; weil jene Wissenschaft sonst kein Vernunftsystem, sondern bloss aufgerafftes Aggregat sein würde. — Die Topik der Prinzipien muss, der Form des Systems halber, vollständig sein, d. i. es muss der Platz zu einem Begriff (*locus communis*) angezeigt werden, der nach der synthetischen Form der Eintheilung für diesen Begriff offen ist; man mag nachher auch darthun, dass



## 2.

## Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Die Definition des auf dingliche Art persönlichen Rechts ist nun kurz und gut diese: „es ist das Recht des Menschen, eine Person ausser sich als das Seine\*) zu haben.“ Ich sage mit Fleiss eine Person; denn einen anderen Menschen, der durch Verbrechen seine Persönlichkeit eingebüsst hat (zum Leibeigenen geworden ist), könnte man wohl als das Seine haben; von diesem Sachrecht ist aber hier nicht die Rede.

Ob nun jener Begriff „als neues Phänomen am juristischen Himmel“ eine *stellamirabilis* (eine bis zum Stern erster Grösse wachsende, vorher nie gesehene, allmählig aber wieder verschwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erscheinung), oder bloss eine Sternschnuppe sei, das soll jetzt untersucht werden.

## 3.

## Beispiele.

Etwas Aeusseres als das Seine haben heisst es rechtlich besitzen; Besitz aber ist die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn diese Bedingung bloss

---

\*) Ich sage hier auch nicht: „eine Person als die meinige“ (mit dem Adjektiv), sondern als das Meine (*τὸ meum*, mit dem Substantiv) zu haben.“ Denn ich kann sagen: dieser ist mein Vater, das bezeichnet nur mein physisches Verhältniss (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt. Z. B. „ich habe einen Vater.“ Aber ich kann nicht sagen: „ich habe ihn als das Meine.“ Sage ich aber: mein Weib, so bedeutet dieses ein besonderes, nämlich rechtliches Verhältniss des Besitzers zu einem Gegenstande (wenn es auch eine Person wäre) als Sache. Besitz (physischer) aber ist die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (*manipulatio*) eines Dinges als einer Sache; wenn dieses gleich, in einer anderen Beziehung, zugleich als Person behandelt werden muss.



ist in Ansehung des anderen, bei diesem wechselseitigen Gebrauche der Geschlechtsorgane, wirklich eine verbrauchbare Sache (*res fungibilis*), zu welcher also sich vermittelt eines Vertrags zu machen, es ein gesetzwidriger Vertrag (*pactum turpe*) sein würde.

Ebenso kann der Mann mit dem Weibe kein Kind, als ihr beiderseitiges Machwerk (*res artificialis*) zeugen, ohne dass beide Theile sich gegen dieses und gegen einander die Verbindlichkeit zuziehen, es zu erhalten; welches doch auch die Erwerbung eines Menschen gleich als einer Sache, aber nur der Form nach (einem bloss auf dingliche Art persönlichen Rechte angemessen) ist. Die Eltern\*) haben ein Recht gegen jeden Besitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden (*jus in re*), und zugleich ein Recht, es zu allen Leistungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, die einer möglichen gesetzlichen Freiheit nicht zuwider sind (*jus ad rem*); folglich auch ein persönliches Recht gegen dasselbe.

Endlich, wenn bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung ihrer Kinder aufhört, so haben jene noch das Recht, diese als ihren Befehlen unterworfenen Hausgenossen zu Erhaltung des Hauswesens zu brauchen, bis zur Entlassung derselben; welches eine Pflicht der Eltern gegen diese ist, die aus der natürlichen Beschränkung des Rechts der ersteren folgt. Bis dahin sind sie zwar Hausgenossen und gehören zur Familie, aber von nun an gehören sie zur Dienerschaft (*famulatus*) in derselben, die folglich nicht anders, als durch Vertrag zu dem Seinen des Hausherrn (als seine Domestiken) hinzu kommen können. Ebenso kann auch eine Dienerschaft ausser der Familie zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art persönlichen Rechte gemacht und als Gesinde (*famulatus domesticus*) durch Vertrag erworben werden. Ein solcher Vertrag ist nicht der einer blossen Verdienung (*locatio conductio operae*), sondern der Hingebung

---

\*) In deutscher Schreibart werden unter dem Wort Aeltern *seniores*, unter den Elteren aber *parentes* verstanden; welches im Sprachlaut nicht zu unterscheiden, dem Sinne nach aber sehr unterschieden ist.





sprechen des Vermiethers, als Eigenthümers, natürlicher Weise (ohne dass es im Kontrakt ausdrücklich gesagt werden durfte), also stillschweigend an die Bedingung geknüpft war: wofern dieser sein Haus binnen dieser Zeit nicht verkaufen sollte (oder es bei einem, etwa über ihn eintretenden Konkurs seinen Gläubigern überlassen müsste), so hat dieser sein schon an sich der Vernunft nach bedingtes Versprechen nicht gebrochen, und der Miether ist durch die, ihm vor der Miethszeit geschehene Aufkündigung an seinem Rechte nicht verkürzt worden.

Denn das Recht des Letzteren aus dem Miethskontrakte ist ein persönliches Recht auf das, was eine gewisse Person der anderen zu leisten hat (*jus ad rem*); nicht gegen jeden Besitzer der Sache (*jus in re*), ein dingliches.

Nun konnte der Miether sich wohl in seinem Miethskontrakte sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen; er durfte nämlich diesen nur auf das Haus des Vermiethers, als am Grunde haftend, einschreiben (ingrossiren) lassen; alsdann konnte er durch die Aufkündigung des Eigenthümers, selbst nicht durch dessen Tod (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott), vor Ablauf der abgemachten Zeit aus der Miethe gesetzt werden. Wenn er es nicht that, weil er etwa frei sein wollte, anderweitig eine Miethe auf bessere Bedingungen zu schliessen, oder der Eigenthümer sein Haus nicht mit einem solchen *onus* belegt wissen wollte, so ist daraus zu schliessen: dass ein Jeder von Beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen) einen stillschweigend-bedingten Kontrakt gemacht zu haben sich bewusst war, ihn ihrer Konvenienz nach wieder aufzulösen. Die Bestätigung der Befugniss, durch den Kauf Miethe zu brechen, zeigt sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Miethskontrakte; denn den Erben des Miethers, wenn dieser verstorben ist, wird doch nicht die Verbindlichkeit zugemuthet, die Miethe fortzusetzen; weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person ist, die mit dieser ihrem Tode aufhört (wobei doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag



brechen gehalten werden, die keine Erwiderung zu-lassen; weil diese entweder an sich unmöglich, oder selbst ein strafbares Verbrechen an der Menschheit überhaupt sein würden, wie z. B. das der Nothzüchtigung; imgleichen das der Päderastie, oder Bestialität? Die beiden ersteren durch Kastration (entweder wie eines weissen oder schwarzen Verschnittenen im Serail), das letztere durch Ausstossung aus der bürgerlichen Gesellschaft auf immer, weil er sich selbst der menschlichen unwürdig gemacht hat. — *Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.* — Die gedachten Verbrechen heissen darum unnatürlich, weil sie an der Menschheit selbst ausgeübt werden. — Willkürlich Strafen für sie zu verhängen ist dem Begriffe einer Straf-Gerechtigkeit buchstäblich zuwider. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, dass ihm Unrecht geschehe, wenn er seine Uebelthat sich selbst über den Hals zieht, und ihm, wenngleich nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste des Strafgesetzes gemäss, das widerfährt, was er an Anderen verbrochen hat.<sup>63)</sup>

## 6.

## Vom Recht der Ersitzung.

„Das Recht der Ersitzung (*usucapio*) soll nach S. 104 f. †) durchs Naturrecht begründet werden. Denn nähme man nicht an, dass durch den ehrlichen Besitz eine ideale Erwerbung, wie sie hier genannt wird, so begründet werde, wäre gar keine Erwerbung peremptorisch gesichert. (Aber Hr. K. nimmt ja selbst im Naturstande eine nur provisorische Erwerbung an, und dringt deswegen auf die juristische Nothwendigkeit der bürgerlichen Verfassung. — — Ich behaupte mich als ehrlicher Besitzer nur gegen den, der nicht beweisen kann, dass er eher, als ich, ehrlicher Besitzer der-

---

*justi*; nicht des *conducibilis* oder des Zuträglichen in gewisser Absicht, noch auch den des blossen *honesti*, dessen Ort in der Ethik aufgesucht werden muss.

†) Vgl. oben §. 33.



*ratio possessionis meae per praescriptionem*) ist es nicht weniger; indessen doch ein von dem vorigen unterschiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Es ist nämlich ein negativer Grund, d. i. der gänzliche Nichtgebrauch seines Rechts, selbst nicht einmal der, welcher nöthig ist, um sich als Besitzer zu manifestiren, für eine Verzichtthung auf dieselbe (*derelictio*), welche ein rechtlicher Akt d. i. Gebrauch seines Rechts gegen einen Anderen ist, um durch Ausschliessung desselben vom Anspruche (*per praescriptionem*) das Objekt desselben zu erwerben, welches einen Widerspruch enthält.

Ich erwerbe also ohne Beweisführung und ohne allen rechtlichen Akt; ich brauche nicht zu beweisen, sondern durchs Gesetz (*lege*) und was dann? Die öffentliche Befreiung von Ansprüchen, d. i. die gesetzliche Sicherheit meines Besitzes, dadurch, dass ich nicht den Beweis führen darf, und mich auf einen ununterbrochenen Besitz gründe. Dass aber alle Erwerbung im Naturstande bloss provisorisch ist, das hat keinen Einfluss auf die Frage von der Sicherheit des Besitzes des Erworbenen, welche vor jener vorhergehen muss.<sup>64)</sup>

## 7.

## Von der Beerbung.

Was das Recht der Beerbung anlangt, so hat den Herrn Rezensenten diesmal sein Scharfblick, den Nerven des Beweises meiner Behauptung zu treffen, verlassen. — Ich sage ja nicht S. 106 †): „dass ein jeder Mensch nothwendiger Weise jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme“ (denn solche Sachen giebt es gar nicht), sondern dass ein Jeder das Recht des Angebots in demselben Augenblick unvermeidlich und stillschweigend, dabei aber doch gültig, immer wirklich annehme: wenn es nämlich die Natur der Sache so mit

---

†) Vgl. oben §. 34.



schlagen könnte, so würde ich wählen, nicht zu wählen; welches ein Widerspruch ist. Dieses Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erblassers auf mich über, durch dessen Vermächtniss (*institutio hæredis*) ich zwar noch nichts von der Habe und Gut des Erblassers, aber doch den bloss-rechtlichen (intelligiblen) Besitz dieser Habe oder eines Theils derselben erwerbe; deren Annahme ich mich nun zum Vortheil Anderer begeben kann, mithin dieser Besitz keinen Augenblick unterbrochen ist, sondern die Succession als eine stetige Reihenfolge vom Sterbenden zum eingesetzten Erben durch seine Acceptation übergeht und so der Satz: *testamenta sunt juris naturae*, wider alle Zweifel befestigt wird.<sup>65)</sup>

## 8.

### Von den Rechten des Staats in Ansehung ewiger Stiftungen für seine Unterthanen.

Stiftung (*sanctio testamentaria beneficii perpetui*) ist die freiwillige, durch den Staat bestätigte, für gewisse auf einander folgende Glieder desselben, bis zu ihrem gänzlichen Aussterben, errichtete wohlthätige Anstalt. — Sie heisst ewig, wenn die Verordnung zu Erhaltung derselben mit der Konstitution des Staats selbst vereinigt ist (denn der Staat muss für ewig angesehen werden); ihre Wohlthätigkeit aber ist entweder für das Volk überhaupt, oder für einen nach gewissen besonderen Grundsätzen vereinigten Theil desselben, einen Stand, oder für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Descendenten abgezweckt. Ein Beispiel vom Ersteren sind die Hospitäler, vom Zweiten die Kirchen, vom Dritten die Orden (geistliche und weltliche), vom Vierten die Majorate.

Von diesen Korporationen und ihrem Rechte zu succediren sagt man nun, sie können nicht aufgehoben werden; weil es durch Vermächtniss zum Eigenthum des eingesetzten Erben geworden sei, und eine solche Verfassung (*corpus mysticum*) aufzuheben so viel heisse, als Jemandem das Seine nehmen.









eine temporäre, vom Staat autorisirte Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muss und dem allgemeinen Menschenrechte, das so lange suspendirt war, nicht Abbruch thun darf. — Denn der Rang des Edelmanns im Staate ist von der Konstitution selber nicht allein abhängig, sondern ist nur ein Accidenz derselben, was nur durch Inhärenz in demselben existiren kann (ein Edelmann kann ja als ein solcher nur im Staate, nicht im Stande der Natur gedacht werden). Wenn also der Staat seine Konstitution abändert, so kann der, welcher hiermit jenen Titel und Vorrang einbüsst, nicht sagen, es sei ihm das Seine genommen; weil er es nur unter der Bedingung der Fortdauer dieser Staatsform das Seine nennen konnte, der Staat aber diese abzuändern (z. B. in den Republikanismus umzuformen) das Recht hat. — Die Orden und der Vorzug, gewisse Zeichen desselben zu tragen, geben also kein ewiges Recht dieses Besitzes.

#### D.

Was endlich die Majoratsstiftung betrifft, da ein Gutsbesitzer durch Erbeseinsetzung verordnet: dass in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der Nächste von der Familie der Gutsherr sein solle (nach der Analogie mit einer monarchisch-erblichen Verfassung eines Staats, wo der Landesherr es ist), so kann eine solche Stiftung nicht allein mit Beistimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden und darf nicht auf ewige Zeiten, — gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete, — immerwährend fortdauern, noch gesagt werden, es sei eine Verletzung der Stiftung und des Willens des Urahnherren derselben, des Stifters, sie eingehen zu lassen; sondern der Staat hat auch hier ein Recht, ja sogar die Pflicht, bei den allmählig eintretenden Ursachen seiner eigenen Reform ein solches föderatives System seiner Unterthanen, gleich als Unterkönige (nach der Analogie von Dynasten und Satrapen), wenn es erloschen ist, nicht weiter aufkommen zu lassen.<sup>66)</sup>

#### Beschluss.

Zuletzt hat der Herr Rezensent von den unter der Rubrik: öffentliches Recht, aufgeführten Ideen,



reine Vernunft dargestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muss, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.

Wenn dann nun ein Volk, durch Gesetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da ist, so ist es, der Idee der Einheit desselben überhaupt unter einem machthabenden obersten Willen gemäss, als Gegenstand der Erfahrung gegeben; aber freilich nur in der Erscheinung; d. i. eine rechtliche Verfassung, im allgemeinen Sinne des Worts, ist da; und obgleich sie mit grossen Mängeln und groben Fehlern behaftet sein und nach und nach wichtiger Verbesserungen bedürfen mag, so ist es doch schlechterdings unerlaubt und sträflich, ihr zu widerstehen; weil, wenn das Volk dieser, obgleich noch fehlerhaften Verfassung und der obersten Auctorität Gewalt entgegensetzen zu dürfen sich berechtigt hielte, es sich dünken würde, ein Recht zu haben: Gewalt an die Stelle der alle Rechte zu oberst vorschreibenden Gesetzgebung zu setzen; welches einen sich selbst zerstörenden obersten Willen abgeben würde.

Die Idee einer Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urtheilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk ist, ist heilig und unwiderstehlich; und wenngleich die Organisation eines Staats durch sich selbst fehlerhaft wäre, so kann doch keine subalterne Gewalt in demselben dem gesetzgebenden Oberhaupte desselben thätlichen Widerstand entgegensetzen, sondern die ihm anhängenden Gebrechen müssen durch Reformen, die er an sich selbst verrichtet, allmählig gehoben werden; weil sonst bei einer entgegengesetzten Maxime des Unterthans (nach eigenmächtiger Willkür zu verfahren) eine gute Verfassung selbst nur durch blinden Zufall zu Stande kommen kann. — Das Gebot: „gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat“, grübelt nicht nach, wie sie zu dieser Gewalt gekommen sei (um sie allenfalls zu untergraben); denn die, welche schon da ist, unter welcher ihr lebt, ist schon im Besitz der Gesetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch

aber selbst nicht zu widerstrebenden Gesetzgebern aufwerfen könnte.

Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist) unter einem souverainen (alle durch ein Gesetz vereinigenden) Willen, ist That, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann, und so zuerst ein öffentliches Recht begründet. — Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben (der jene oberste Gewalt einschränkte), heisst sich selbst widersprechen; denn alsdann wäre jene (welcher widerstanden werden darf) nicht die gesetzliche oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht sein soll oder nicht, — und dieses Prinzip liegt schon *a priori* in der Idee einer Staatsverfassung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der praktischen Vernunft; dem zwar *adäquat* kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch, als Norm, keine widersprechen muss.<sup>67)</sup>

---



# **Der Rechtslehre**

zweiter Theil.

---

**Das öffentliche Recht.**











reinen Rechtsprinzipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (*norma*) dient.

Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. i. den allgemeinen vereinigten Willen in dreifacher Person (*trias politica*): die Herrschergewalt (Souverainität) in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zufolge dem Gesetz), und die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines Jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters (*potestas legislativa, rectoria et judiciaria*), gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschlusse, dem Obersatz, des das Gesetz eines Willens, dem Untersatze, der das Gebot des Verfahrens nach dem Gesetz, d. i. das Prinzip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlusssatze, der den Rechtspruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist.

### §. 46.

Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muss sie durch ihr Gesetz schlechterdings Niemand Unrecht thun können. Nun ist es, wenn Jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, dass er ihm dadurch Unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschliesst (denn *volenti non fit injuria*). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, sofern ein Jeder über Alle und Alle über einen Jeden ebendasselbe beschliessen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.

Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (*societas civilis*), d. i. eines Staats, heissen Staatsbürger (*cives*), und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennblichen Attribute derselben sind gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; — bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische



Diese Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit ist gleichwohl keinesweges der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen; vielmehr kann bloss den Bedingungen derselben gemäss, dieses Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfassung eintreten. In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloss Staatsgenosse zu sein, dazu qualificiren sich nicht alle mit gleichem Rechte. Denn daraus, dass sie fordern können, von allen Anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Theile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als aktive Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisiren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken; sondern nur, dass, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit aller im Volke, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem aktiven emporarbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen.<sup>69)</sup>

## §. 47.

Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden, und als wesentliche, aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Konstitution) nothwendig hervorgehende, Staatswürden. Sie enthalten das Verhältniss eines allgemeinen Oberhauptes (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein Anderer, als das vereinigte Volk selbst sein kann) zu der vereinzelter Menge ebendesselben als Unterthans, d. i. des Gebietenden (*imperans*) gegen den Gehorsamenden (*subditus*). — Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmässigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Kontrakt, nach welchem alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äussere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*), sofort





er das Direktorium, die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magistrate, und ihre Obere (Minister), welchen die Staatsverwaltung (*gubernatio*) obliegt, sind Verordnungen, Dekrete (nicht Gesetze); denn sie gehen auf Entscheidung in einem besonderen Falle und werden als abänderlich gegeben. Eine Regierung, die zugleich gesetzgebend wäre, würde despotisch zu nennen sein, im Gegensatz mit der patriotischen, unter welcher aber nicht eine väterliche (*regimen paternale*), als die am meisten despotische unter allen (Bürger als Kinder zu behandeln), sondern vaterländische (*regimen civitatis et patriae*) verstanden wird, wo der Staat selbst (*civitas*) seine Unterthanen zwar gleichsam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbstständigkeit behandelt, jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines Anderen neben oder über ihm abhängt.

Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesetz, und wird durch dasselbe, folglich von einem Anderen, dem Souverain, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen, oder seine Verwaltung reformiren, aber ihn nicht strafen (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König d. i. die oberste ausübende Gewalt kann nicht Unrecht thun); denn das wäre wiederum ein Akt der ausübenden Gewalt, der zu oberst das Vermögen dem Gesetze gemäss zu zwingen zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre; welches sich widerspricht.

Endlich kann weder der Staatsherrscher, noch der Regierer richten, sondern nur Richter, als Magistrate einsetzen. Das Volk richtet sich selbst durch diejenigen ihrer Mitbürger, welche durch freie Wahl, als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Akt besonders, dazu ernannt werden. Denn der Rechtsspruch (die Sentenz) ist ein einzelner Akt der öffentlichen Gerechtigkeit (*justitiae distributivae*) durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan, d. i. einen, der zum Volke gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, ihm das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen).



forschlich: d. i. der Unterthan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (*jus controversum*), werthtätig vernünfteln. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt (*summum imperium*) zu urtheilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muss, so kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (*summus imperans*) es will. — Ob ursprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denselben (*pactum subjectionis civilis*) als ein Faktum vorhergegangen, oder ob die Gewalt vorherging und das Gesetz nur hintennach gekommen sei, oder auch in dieser Ordnung sich habe folgen sollen: das sind für das Volk, das nun schon unter dem bürgerlichen Gesetze steht, ganz zweckleere und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Unterthan, der den letzteren Ursprung nun ergrübelt hätte, sich jener jetzt herrschenden Auctorität widersetzen, so würde er nach den Gesetzen derselben, d. i. mit allem Rechte bestraft, vertilgt, oder (als vogelfrei, *exlex*) ausgestossen werden. — Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, dass es, praktisch, auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effekt einen Augenblick zu suspendiren, schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten tadel-freien Gesetzgeber herkommen müsse, und das ist die Bedeutung des Satzes: „alle Obrigkeit ist von Gott“, welcher nicht einen Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee, als praktisches Vernunftprinzip, aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen; ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle.

Hieraus folgt nun der Satz: der Herrscher im Staate hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten. — Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Rekrutirungen u. dgl. wider das Gesetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslasten, so darf der Unterthan dieser Ungerechtig-







vom Souverain selbst durch Reform, aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution verrichtet werden, und wenn sie geschieht, so kann jene nur die ausübende

---

zu dispensiren) begehen; im letzteren Falle weicht er nur (obzwar vorsätzlich) vom Gesetz ab; er kann seine eigene Uebertretung zugleich verabschonen und, ohne dem Gesetz förmlich den Gehorsam aufzukündigen, es nur umgehen wollen; im ersteren aber verwirft er die Auctorität des Gesetzes selbst, dessen Gültigkeit er sich doch vor seiner Vernunft nicht ableugnen kann, und macht es sich zur Regel, wider dasselbe zu handeln; seine Maxime ist also nicht bloss ermangelungsweise (*negative*), sondern sogar abbruchsweise (*contrarie*) oder, wie man sich ausdrückt, diametraliter, als Widerspruch (gleichsam feindselig) dem Gesetz entgegen. So viel wir einsehen, ist ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzlosen) Bosheit zu begehen, Menschen unmöglich, und doch (obzwar bloss Idce des Aeusserst-Bösen) in einem System der Moral nicht zu übergehen.

Der Grund des Schauderhaften, bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen durch sein Volk, ist also der, dass der Mord nur als Ausnahme von der Regel, welche dieses sich zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Prinzipien des Verhältnisses zwischen Souverain und Volk (dieses, was sein Dasein nur der Gesetzgebung des ersteren zu verdanken hat, zum Herrscher über jenen zu machen) gedacht werden muss, und so die Gewaltthätigkeit mit dreister Stirn und nach Grundsätzen über das heiligste Recht erhoben wird; welches, wie ein alles ohne Wiederkehr verschlingender Abgrund, als ein vom Staate an ihm verübter Selbstmord, ein keiner Entsündigung fähiges Verbrechen zu sein scheint. Man hat also Ursache anzunehmen, dass die Zustimmung zu solchen Hinrichtungen wirklich nicht aus einem vermeint-rechtlichen Prinzip, sondern aus Furcht vor Rache des vielleicht dereinst wiederauflebenden Staats am Volk herrührte, und jene Förmlichkeit nur vorgenommen worden, um jener That den Anstrich von Bestrafung, mithin eines rechtlichen Verfahrens (dergleichen der Mord nicht sein würde) zu geben, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine solche Anmassung des Volks noch ärger ist, als selbst der Mord, da diese einen Grundsatz enthält, der selbst die Wiedererzeugung eines umgestürzten Staats unmöglich machen müsste.





in jedem anderen Staat durch Revolution zu Stande gekommene Verfassung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen berechtigt und berufen seien, das gehört zum Völkerrecht.<sup>71)</sup>

### B.

Kann der Beherrscher als Obereigenthümer (des Bodens), oder muss er nur als Oberbefehlshaber in Ansehung des Volks durch Gesetze betrachtet werden? Da der Boden die oberste Bedingung ist, unter der allein es möglich ist, äussere Sachen als das Seine zu haben, deren möglicher Besitz und Gebrauch das erste erwerbliche Recht ausmacht, so wird von dem Souverain, als Landesherrn, besser als Obereigenthümer (*dominus territorii*), alles solche Recht abgeleitet werden müssen. Das Volk, als die Menge der Unterthanen, gehört ihm auch zu (es ist sein Volk), aber nicht ihm, als Eigenthümer (nach dem dinglichen), sondern als Oberbefehlshaber (nach dem persönlichen Recht). — Dieses Obereigenthum ist aber nur eine Idee des bürgerlichen Vereins, um die nothwendige Vereinigung des Privateigenthums Aller im Volk unter einem öffentlichen allgemeinen Besitzer, zu Bestimmung des besonderen Eigenthums, nicht nach Grundsätzen der Aggregation (die von den Theilen zum Ganzen empirisch fortschreitet), sondern von dem nothwendigen formalen Prinzip der Eintheilung (Division des Bodens) nach Rechtsbegriffen vorstellig zu machen. Nach diesen kann der Obereigenthümer kein Privateigenthum an irgend einem Boden haben (denn sonst machte er sich zu einer Privatperson), sondern dieses gehört nur dem Volk (und zwar nicht kollektiv, sondern distributiv genommen) zu; wovon doch ein nomadisch-beherrschtes Volk auszunehmen ist, als in welchem gar kein Privateigenthum des Bodens stattfindet. — Der Oberbefehlshaber kann also keine Domainen, d. i. Ländereien zu seiner Privatbenutzung (zu Unterhaltung des Hofes) haben. Denn weil es alsdann auf sein eigen Gutbefinden ankäme, wie weit sie ausgebreitet sein sollten, so würde der Staat Gefahr laufen, alles Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen, und alle Unterthanen als grund-



(*a rege male informato ad regem melius informandum*), das vermeinte Eigenthum aufhören.

Auf diesem ursprünglich erworbenen Grundeigenthume beruht das Recht des Oberbefehlshabers, als Ober-eigenthümers (des Landesherrn), die Privateigenthümer des Bodens zu beschätzen, d. i. Abgaben durch die Landtaxe, Accise und Zölle, oder Dienstleistung (dergleichen die Stellung der Mannschaft zum Kriegsdienst ist) zu fordern: so doch, dass das Volk sich selber beschätzt, weil dieses die einzige Art ist, hierbei nach Rechtsgesetzen zu verfahren, wenn es durch das Corps der Deputirten desselben geschieht, auch als gezwungene (von dem bisher bestandenen Gesetz abweichende) Anleihe, nach dem Majestätsrechte, als in einem Falle, da der Staat in Gefahr seiner Auflösung kommt, erlaubt ist.

Hierauf beruht auch das Recht der Staatswirthschaft, des Finanzwesens und der Polizei, welche letztere die öffentliche Sicherheit, Gemächlichkeit und Anständigkeit besorgt; denn dass das Gefühl für diese (*sensus decori*), als negativer Geschmack, durch Bettelei, Lärmen auf Strassen, Gestank, öffentliche Wollust (*venus volgivaga*), als Verletzungen des moralischen Sinnes nicht abgestumpft werde, erleichtert der Regierung gar sehr ihr Geschäft, das Volk durch Gesetze zu lenken.

Zu Erhaltung des Staats gehört auch noch ein Drittes: nämlich das Recht der Aufsicht (*jus inspectionis*), dass ihm nämlich keine Verbindung, die aufs öffentliche Wohl der Gesellschaft (*publicum*) Einfluss haben kann (von Staats- oder Religions-Illuminaten), verheimlicht, sondern, wenn es von der Polizei verlangt wird, die Eröffnung ihrer Verfassung nicht geweigert werde. Die aber der Untersuchung der Privatbehausung eines Jeden ist nur ein Nothfall der Polizei, wozu sie durch eine höhere Auctorität in jedem besonderen Falle berechtigt werden muss.<sup>72)</sup>

### C.

Dem Oberbefehlshaber steht indirekt, d. i. als Uebernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner (des Volks) eigenen Erhaltung zu belasten, als da sind: das Armenwesen, die













denn nur als Person kann er einen Vertrag machen. Nun scheint es zwar, ein Mensch könne sich zu gewissen, der Qualität nach erlaubten, dem Grade nach aber unbestimmten Diensten gegen einen Andern (für Lohn, Kost, oder Schutz) verpflichten, durch einen Verdingungsvertrag (*locatio conductio*), und er werde dadurch bloss Unterthan (*subjectus*), nicht Leibeigener (*servus*); allein das ist nur ein falscher Schein. Denn wenn sein Herr befugt ist, die Kräfte seines Unterthans nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch (wie es mit den Negern auf den Zuckerinseln der Fall ist) erschöpfen, bis zum Tode oder der Verzweiflung, und jener hat sich seinem Herrn wirklich als Eigenthum weggegeben; welches unmöglich ist. — Er kann sich also nur zu, der Qualität und dem Grade nach bestimmten Arbeiten verdingen: entweder als Tagelöhner, oder ansässiger Unterthan; im letzteren Fall, dass er theils, für den Gebrauch des Bodens seines Herrn, statt des Tagelohns, Dienste auf demselben Boden, theils für die eigene Benutzung desselben bestimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leistet, ohne sich dabei zum Gutsunterthan (*glebae adscriptus*) zu machen, als wodurch er seine Persönlichkeit einbüßen würde, mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen kann. Er mag nun aber durch sein Verbrechen ein persönlicher Unterthan geworden sein, so kann diese Unterthänigkeit ihm doch nicht anerben; weil er sie sich nur durch seine eigene Schuld zugezogen hat, und eben so wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte wegen der Erziehungskosten, die er gemacht hat, in Anspruch genommen werden, weil Erziehung eine absolute Naturpflicht der Eltern und im Falle, dass diese Leibeigene waren, der Herren ist, welche mit dem Besitz ihrer Unterthanen auch die Pflichten derselben übernommen haben.<sup>74)</sup>

## E.

## Vom Straf- und Begnadigungsrecht.

## I.

Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens







Wiedervergeltungsrechte, möglich ist, offenbart sich daran, dass dadurch allein proportionirlich mit der inneren Bösartigkeit der Verbrecher das Todesurtheil über Alle (selbst wenn es nicht einen Mord, sondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe) ausgesprochen wird. — Setzet: dass, wie in der letzten schottischen Rebellion, da verschiedene Theilnehmer an derselben (wie Balmerino und Andere) durch ihre Empörung nichts, als eine dem Hause Stuart schuldige Pflicht auszuüben glaubten, andere dagegen Privatabsichten hegten, von dem höchsten Gerichte das Urtheil so gesprochen worden wäre: ein Jeder solle die Freiheit der Wahl zwischen dem Tode und der Karrenstrafe haben; so sage ich, der ehrliche Mann wählt den Tod, der Schelm aber die Karre; so bringt es die Natur des menschlichen Gemüthes mit sich. Denn der Erstere kennt etwas, was er noch höher schätzt, als selbst das Leben: nämlich die Ehre; der Andere hält ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für besser, als gar nicht zu sein (*animam praeferre pudori*. Juven.) Der Erstere ist nun ohne Widerrede weniger strafbar als der Andere, und so werden sie durch den über alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich bestraft, jener gelinde nach seiner Empfindungsart, und dieser hart, nach der seinigen; da hingegen, wenn durchgängig auf die Karrenstrafe erkannt würde, der Erste zu hart, der Andere, für seine Niederträchtigkeit, gar zu gelinde bestraft wäre, und so ist auch hier im Ausspruche über eine im Komplott vereinigte Zahl von Verbrechern der beste Ausgleich vor der öffentlichen Gerechtigkeit, der Tod. — Ueberdem hat man nie gehört, dass ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter sich beschwert hätte, dass ihm damit zuviel, und also Unrecht geschehe; jeder würde ihm ins Gesicht lachen, wenn er sich dessen äusserte. — Man müsste sonst annehmen, dass, wenn dem Verbrecher gleich nach dem Gesetze nicht Unrecht geschieht, doch die gesetzgebende Gewalt im Staate diese Art von Strafe zu verhängen nicht befugt, und, wenn sie es thut, mit sich selbst im Widerspruch sei.

Soviel also der Mörder sind, die den Mord verübt, oder auch befohlen, oder dazu mitgewirkt haben, so viele









mit den Massregeln zusammentreffen wollen, die (objektiv) ihrer Absicht gemäss sind, so dass die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit, in Ansehung der aus dem Volk, eine Ungerechtigkeit wird<sup>75</sup>).

## II.

Das Begnadigungsrecht (*jus aggratiandi*) für den Verbrecher, entweder der Milderung oder gänzlichen Erlassung der Strafe, ist wohl unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen, und dadurch doch in hohem Grade Unrecht zu thun. — In Ansehung der Verbrechen der Unterthanen gegen einander steht es schlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben; denn hier ist Straflosigkeit (*impunitas criminis*) das grösste Unrecht gegen die letztern. Also nur bei einer Läsion, die ihm selbst widerfährt (*crimen laesae majestatis*), kann er davon Gebrauch machen. Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungestraftheit dem Volke selbst in Ansehung seiner Sicherheit Gefahr erwachsen könnte. — Dieses Recht ist das einzige, was den Namen des Majestätsrechts verdient<sup>76</sup>).

Von dem rechtlichen Verhältnisse des Bürgers zum Vaterlande und zum Auslande.

### §. 50.

Das Land (*territorium*), dessen Einsassen schon durch die Konstitution, d. i. ohne einen besonderen rechtlichen Akt ausüben zu dürfen (mithin durch die Geburt), Mitbürger eines und desselben gemeinen Wesens sind, heisst das Vaterland; das, worin sie es ohne diese Bedingung sind, das Ausland, und dieses, wenn es einen Theil der Landesherrschaft überhaupt ausmacht, heisst die Provinz (in der Bedeutung, wie die Römer dieses Wort brauchten), welche, weil sie doch keinen coalisirten Theil des Reichs (*imperii*) als Sitz von Mitbürgern, sondern nur eine Besetzung desselben, als eines Unterhauses ausmacht, den Boden des herrschen-











der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponiren. Ein Vertrag, der das Volk verpflichtete, seine Gewalt wiederum zurückzugeben, würde demselben nicht als gesetzgebender Macht zustehen, und doch das Volk verbinden, welches nach dem Satze: Niemand kann zweien Herren dienen, ein Widerspruch ist<sup>18)</sup>.

---





des beständigen Krieges betrachtet, theils das Recht zum Kriege, theils das im Kriege, theils das, einander zu nöthigen, aus diesem Kriegszustande herauszugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfassung, d. i. das Recht nach dem Kriege zur Aufgabe macht, und führt nur das Unterscheidende von dem des Naturzustandes einzelner Menschen oder Familien (in Verhältniss gegen einander) von dem der Völker bei sich, dass im Völkerrecht nicht bloss ein Verhältniss eines Staats gegen den anderen im Ganzen, sondern auch einzelner Personen des einen gegen Einzelne des anderen, imgleichen gegen den ganzen anderen Staat selbst in Betrachtung kommt; welcher Unterschied aber vom Recht Einzelner im blossen Naturzustande nur solcher Bestimmungen bedarf, die sich aus dem Begriffe des letzteren leicht folgern lassen.

### §. 54.

Die Elemente des Völkerrechts sind: 1) dass Staaten, im äusseren Verhältnisse gegen einander betrachtet (wie gesetzlose Wilde), von Natur in einem nicht-rechtlichen Zustande sind; 2) dass dieser Zustand ein Zustand des Krieges (des Rechts des Stärkeren), wenngleich nicht wirklicher Krieg und immerwährende wirkliche Befehdung (Hostilität) ist, welche (indem sie es beide nicht besser haben wollen), obzwar dadurch keinem von dem anderen Unrecht geschieht, doch an sich selbst im höchsten Grade Unrecht ist, und aus welchem die Staaten, welche einander benachbart sind, auszugehen verbunden sind; 3) dass ein Völkerbund, nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages, nothwendig ist, sich zwar einander nicht in die einheimischen Misshelligkeiten derselben zu mischen, aber doch gegen Angriffe der äusseren zu schützen; 4) dass die Verbindung doch keine souveraine Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung), sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität) enthalten müsse; eine Verbindung, die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muss, — ein Recht, *in subsidium* eines anderen und ursprünglichen Rechts, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges der elben unter einander von sich abzuwehren (*foedus Amphictyonum*)<sup>79)</sup>.











Dass mit dem Friedensschlusse auch die Amnestie verbunden sei, liegt schon im Begriffe desselben.<sup>80)</sup>

### §. 59.

Das Recht des Friedens ist 1) das im Frieden zu sein, wenn in der Nachbarschaft Krieg ist, oder das der Neutralität; 2) sich die Fortdauer des geschlossenen Friedens zusichern zu lassen, d. i. das der Garantie; 3) zu wechselseitiger Verbindung (Bundgenossenschaft) mehrerer Staaten, sich gegen alle äussere oder innere etwanige Angriffe gemeinschaftlich zu vertheidigen; nicht ein Bund zum Angreifen und innerer Vergrösserung.

### §. 60.

Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität, d. i. dem Grade nach): d. i. der beeinträchtigte Staat darf sich zwar nicht aller Mittel, aber doch der an sich zulässigen in dem Maasse bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat. — Was ist aber nun nach Begriffen des Völkerrechts, in welchem, wie überhaupt im Naturzustande, ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist, ein ungerechter Feind? Es ist derjenige, dessen öffentlich (es sei wörtlich oder thätlich) geäusselter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müsste. Dergleichen ist die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man voraussetzen kann, dass sie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, sich gegen einen solchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen; — aber doch auch nicht, um sich in sein Land zu theilen, einen Staat gleichsam auf der Erde verschwinden zu machen; denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches sein ursprüngliches Recht, sich in ein gemeinsames Wesen zu verbinden, nicht verlieren kann, sondern





der meisten europäischen Höfe, und selbst der kleinsten Republiken, ihre Beschwerden über die Befehdungen, die einem von dem anderen widerfahren waren, anbrachten, und so sich ganz Europa als einen einzigen föderirten Staat dachten, den sie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten gleichsam als Schiedsrichter annahmen, statt dessen späterhin das Völkerrecht bloss in Büchern übrig geblieben, aus Cabinetten aber verschwunden, oder nach schon verübter Gewalt, in Form der Deduktionen, der Dunkelheit der Archive anvertraut worden ist.

Unter einem Congress wird hier aber nur eine willkürliche, zu aller Zeit ablösliche Zusammentretung verschiedener Staaten, nicht eine solche Verbindung, welche (so wie die der amerikanischen Staaten) auf einer Staatsverfassung gegründet und daher unauflöslich ist, verstanden; — durch welchen allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichsam durch einen Prozess, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg zu entscheiden, realisirt werden kann.<sup>81)</sup>

---



ihm darum als einen Feind zu begegnen berechtigt wäre. — Dieses Recht, sofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs geht, kann das weltbürgerliche (*jus cosmopoliticum*) genannt werden.

Meere können Völker aus aller Gemeinschaft mit einander zu setzen scheinen; und dennoch sind sie, vermittelt der Schifffahrt, gerade die glücklichsten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, welches, je mehr es einander nahe Küsten giebt (wie die des mittelländischen), nur desto lebhafter sein kann, deren Besuchung gleichwohl, noch mehr aber die Niederlassung auf denselben, um sie mit dem Mutterlande zu verknüpfen, zugleich die Veranlassung dazu giebt, dass Uebel und Gewaltthätigkeit an einem Orte unseres Globus an allen gefühlt wird. Dieser mögliche Missbrauch kann aber das Recht des Erdbürgers nicht aufheben, die Gemeinschaft mit allen zu versuchen und zu diesem Zweck alle Gegenden der Erde zu besuchen, wenn es gleich nicht ein Recht der Ansiedelung auf dem Boden eines anderen Volks (*jus incolatus*) ist, als zu welchem ein besonderer Vertrag erfordert wird.

Es fragt sich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung (*accolatus*) und Besitznehmung in der Nachbarschaft eines Volks, das in einem solchen Landstriche schon Platz genommen hat, auch ohne seine Einwilligung unternehmen dürfe? —

Wenn Anbauung in solcher Entlegenheit vom Sitz des ersteren geschieht, dass keines derselben im Gebrauch seines Bodens dem anderen Eintrag thut, so ist das Recht dazu nicht zu bezweifeln; wenn es aber Hirten- oder Jagdvölker sind (wie die Hottentotten, Tungusen und die meisten amerikanischen Nationen), deren Unterhalt von grossen öden Landstrecken abhängt, so würde dies nicht mit Gewalt, sondern nur durch Vertrag, und selbst dieser nicht mit Benutzung der Unwissenheit jener Einwohner in Ansehung der Abtretung solcher Ländereien geschehen können; obzwar die Rechtfertigungsgründe scheinbar genug sind, dass eine solche Gewaltthätigkeit zum Weltbesten gereiche; theils durch Kultur roher Völker (wie der Vorwand, durch den selbst Büsching die blutige Einführung der christlichen









Die

# **Metaphysik der Sitten.**

---

## **Zweiter Theil.**

**Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.**

---







In dieser Philosophie (der Tugendlehre) scheint es nun der Idee derselben gerade zuwider zu sein, bis zu metaphysischen Anfangsgründen zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empirischen (von jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man sich für einen Begriff von der hohen Kraft und herkulischen Stärke machen, die ausreichen sollte, um die lastergebärenden Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüstkammer der Metaphysik entlehnen soll? welche eine Sache der Spekulation ist, die nur wenig Menschen zu handhaben wissen. Daher fallen auch alle Tugendlehren, in Hörsälen, von Kanzeln und in Volksbüchern, wenn sie mit metaphysischen Brocken ausgeschmückt werden, ins Lächerliche. — Aber darum ist es doch nicht unnütz, vielweniger lächerlich, den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nachzuspüren; denn irgend einer muss doch als Philosoph auf die ersten Gründe dieses Pflichtbegriffs hinausgehen: weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewisses Gefühl, welches man, seiner davon erwarteten Wirkung halber, moralisch nennt, zu verlassen, kann auch wohl dem Volkslehrer genügen; indem dieser zum Probirstein einer Tugendpflicht, ob sie es sei oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt: „wie, wenn nun ein Jeder in jedem Fall seine Maxime zum allgemeinen Gesetz machte, würde eine solche wohl mit sich selbst zusammenstimmen können?“ Aber wenn es bloss Gefühl wäre, was auch diesen Satz zum Probirstein zu nehmen uns zur Pflicht machte, so wäre diese doch

---

und Gegenwirkung, genau bestimmt werden, und darum der mathematischen Abgemessenheit analog sein muss, — sondern eine blosse Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht bloss darauf an, zu wissen, was zu thun Pflicht ist (welches, wegen der Zwecke, die natürlicher Weise alle Menschen haben, leicht angegeben werden kann), sondern vornehmlich auf das innere Prinzip des Willens, nämlich dass das Bewusstsein dieser Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen sei, um von dem, der mit seinem Wissen dieses Weisheitsprinzip verknüpft, sagen zu können: dass er ein praktischer Philosoph sei.







## Einleitung zur Tugendlehre.

---

**Ethik** bedeutete in den alten Zeiten die **Sittenlehre** (*philosophia moralis*) überhaupt, welche man auch die **Lehre von den Pflichten** benannte. In der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf einen Theil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten die nicht unter äusseren Gesetzen stehen, allein zu übertragen (dem man im Deutschen den Namen **Tugendlehre** angemessen gefunden hat), so, dass jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre (*jurisprudentia*), welche äusserer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre (*ethica*) eingetheilt wird, die deren nicht fähig ist; wobei es denn auch sein Bewenden haben mag.<sup>86</sup>)

### I.

#### Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der **Pflichtbegriff** ist an sich schon der Begriff von einer **Nöthigung** (**Zwang**) der freien Willkür durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äusserer oder ein **Selbstzwang** sein. Der moralische Imperativ verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), sondern auf Menschen, als vernünftige Naturwesen geht, die dazu unheilig genug sind, dass





einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun, die Tapferkeit (*fortitudo*) und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns, Tugend (*virtus, fortitudo moralis*). Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äussere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre.

Die Rechtslehre hatte es bloss mit der formalen Bedingung der äusseren Freiheit (durch die Zustimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d. i. mit dem Recht zu thun. Die Ethik dagegen giebt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkür), einen Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand. — Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluss nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig *a priori* gegeben sein muss.

Zweck ist ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung, diesen Gegenstand hervorzubringen, bestimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber einen Zweck zu haben von Anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck machen. — Wenn ich aber†) auch verbunden bin, mir irgend etwas, was in den Begriffen der praktischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin, ausser dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkür (wie das Recht dergleichen enthält), noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt werden könne; so giebt dieses den Begriff von einem Zweck,††) der an sich selbst Pflicht ist; die Lehre desselben aber kann†††) nicht

---

†) 1. Ausg.: „Dass ich aber“

††) 1. Ausg.: „dieses würde der Begriff . . . Zweck sein“

†††) 1. Ausg.: „würde“







seine dem Gesetz widerspänstigen Neigungen Meister zu werden; so dass die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr, als Tugend sein kann: selbst wenn sie ganz rein (vom Einflusse einer, der Pflicht fremdartigen Triebfeder völlig frei)<sup>†</sup>) wäre, da sie dann gemeiniglich als ein Ideal (dem man stets sich annähern müsse) unter dem Namen des Weisen dichterisch personificirt wird.

Tugend ist aber auch nicht bloss als Fertigkeit und (wie die Preisschrift des Hofpred. Cochius sich ausdrückt) für eine lange, durch Uebung erworbene Gewohnheit moralisch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn diese nicht eine Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie, wie ein jeder andere Mechanismus aus technisch-praktischer Vernunft, weder auf alle Fälle gerüstet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert.<sup>88)</sup>

#### Anmerkung.

Der Tugend =  $+a$  ist die negative Untugend (moralische Schwäche) = 0 als logisches Gegentheil (*contradictorie oppositum*), das Laster aber =  $-a$  als Widerspiel (*contrarie s. realiter oppositum*) entgegengesetzt, und es ist eine nicht bloss unnöthige, sondern auch anstössige Frage: ob zu grossen Verbrechen nicht etwa mehr Stärke der Seele, als selbst zu grossen Tugenden gehöre? Denn unter Stärke der Seele verstehen wir die Stärke des Vorsatzes eines Menschen, als mit Freiheit begabten Wesens, mithin sofern er seiner selbst mächtig (bei Sinnen) ist, also im gesunden Zustande der Seele sich befindet. Grosse Verbrechen aber sind Paroxysmen, deren Anblick den an der Seele gesunden Menschen schaudern macht. Die Frage würde also etwa dahin auslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Raserei mehr physische Stärke haben könne, als wenn er bei Sinnen ist? welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenstärke bei-

---

<sup>†</sup>) 1. Ausg.: „vom Einflusse aller fremdartigen Triebfeder als der der Pflicht völlig frei“









auch seines Willens (sittlicher Denkungsart), aller Pflicht überhaupt ein Genüge zu thun. 1) Es ist ihm Pflicht, sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit (*quoad actum*) immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, emporzuarbeiten; seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrthümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht bloss die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anrathig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin, und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein. 2) Die Cultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmässigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-praktische Vollkommenheit ist; die, weil sie ein Gefühl der Wirkung ist, welche der in ihm selbst gesetzgebende Wille auf das Vermögen ausübt darnach zu handeln, der moralische Sinn heisst, gleichsam ein besonderer Sinn (*sensus moralis*),†) der zwar freilich oft schwärmerisch, als ob er (gleich dem Genius des Sokrates) vor der Vernunft vorhergehe, oder auch ihr Urtheil gar entbehren könne, missbraucht wird, doch aber eine sittliche Vollkommenheit ist, jeden besonderen Zweck, der zugleich Pflicht ist, sich zu dem seinigen††) zu machen.<sup>90)</sup>

## B.

## Fremde Glückseligkeit.

Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiss ist, sich zu wünschen und zu suchen, ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. — Da Einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und phy-

---

†) 1. Ausg.: „handeln, das moralische Gefühl, gleichsam . . . *moralis*, ist“

††) 1. Ausg.: „zum Gegenstande“







Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derselben ist Verdienst (*meritum*) = +  $a$ ; ihre Uebertretung aber ist nicht sofort Verschuldung (*demeritum*) = -  $a$ , sondern bloss moralischer Unwerth = 0, ausser wenn es dem Subjekt Grundsatz wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorsatzes im ersteren heisst eigentlich allein Tugend (*virtus*), die Schwäche in der zweiten nicht sowohl Laster (*vitium*), als vielmehr bloss Untugend, Mangel an moralischer Stärke (*defectus moralis*). (Wie das Wort Tugend von taugen herkömmt, so bedeutet Untugend der Etymologie nach so viel als zu nichts taugen.†) Eine jede pflichtwidrige Handlung heisst Uebertretung (*peccatum*). Die vorsätzliche Uebertretung aber, die zum Grundsatz geworden ist, macht eigentlich das aus, was man Laster (*vitium*) nennt.

Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu sein) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen, als Pflichten, d. i. die Achtung fürs Recht verdienstlich. Denn der Mensch macht sich dadurch das Recht der Menschheit, oder auch der Menschen, zum Zweck, und erweitert dadurch seinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit (*officium debiti*); weil ein Anderer aus seinem Rechte wohl Handlungen nach dem Gesetz, aber nicht, dass dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir fordern kann. Ebendieselbe Bewandniss hat es auch mit dem allgemeinen ethischen Gebote: „handle pflichtmässig, aus Pflicht.“ Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben ist, sowie die vorige, verdienstlich; weil sie über das Pflichtgesetz der Handlungen hinausgeht, und das Gesetz, an sich, zur Triebfeder macht.

Aber eben darum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjektives Prinzip ihrer ethischen Belohnung, und zwar, um sie dem Begriffe einer engen Verbindlich-

†, 1. Ausg : „(Wie das Wort Tugend von taugen, so stammt Untugend von zu nichts taugen.)“









werde, welches zu bestimmen jedem selbst überlassen bleiben muss. Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit, seiner wahren Bedürfnisse, Anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte. — Also ist diese Pflicht nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne dass sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen. — Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für bestimmte Handlungen.

b) Moralisches Wohlsein Anderer (*salus moralis*) gehört auch zu der Glückseligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist. Der Schmerz, den ein Mensch von Gewissensbissen fühlt, obzwar sein Ursprung moralisch ist, ist doch, der Wirkung nach, physisch, wie der Gram, die Furcht und jeder andere krankhafte Zustand. Zu verhüten, dass jenen dieser innere Vorwurf nicht verdienter Weise treffe, ist nun zwar eben nicht meine Pflicht, sondern seine Sache; wohl aber nichts zu thun, was, nach der Natur des Menschen, Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, das heisst, ihm kein Skandal zu geben.†) — Aber es sind keine bestimmten Grenzen, innerhalb welcher sich diese Sorgfalt für die moralische Zufriedenheit Anderer halten liesse; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.<sup>95)</sup>

## IX.

### Was ist Tugendpflicht?

Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Natureigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, und da der Mensch es selbst ist, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt, so ist die

---

†) 1. Ausg.: „peinigen kann, welches man Skandal nennt.“







keit selbst, die zur Uebertretung nie versucht wird, zu verdunkeln scheint;\*) welches gleichwohl eine Täuschung ist, da, weil wir kein Maass für den Grad einer Stärke, als die Grösse der Hindernisse haben, die da haben überwunden werden können (welche in uns die Neigungen sind), wir die subjektiven Bedingungen der Schätzung einer Grösse für die objektiven der Grösse an sich selbst zu halten verleitet werden. Aber mit menschlichen Zwecken, die insgesamt ihre zu bekämpfenden Hindernisse haben, verglichen, hat es seine Richtigkeit, dass der Werth der Tugend selbst, als ihres eigenen Zwecks, den Werth alles Nutzens und aller empirischen Zwecke und Vortheile weit überwiege, die sie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl sagen: der Mensch sei zur Tugend (als einer moralischen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen (*facultas*) der Ueberwindung aller sinnlichen entgegenwirkenden Antriebe, seiner Freiheit halber, schlechthin vorausgesetzt werden kann und muss; so ist doch dieses Vermögen als Stärke (*robur*) etwas, was erworben werden muss, dadurch, dass die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (*contemplatione*) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Uebung (*exercitio*) erhoben wird.<sup>97)</sup>

---

\*) So dass man zwei bekannte Verse von Haller also variiren könnte:†)

Der Mensch mit seinen Mängeln  
Ist besser, als das Heer von willenlosen Engeln.

†) Die Worte: „So dass — könnte:“ fehlen in der 1. Ausgabe.









Die mancherlei Eintheilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbei und bemerke nur, was aus dem eben Angeführten folgt: dass nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sei. Denn in dem objektiven Urtheile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statthat. Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urtheil nicht zu kehren. Wenn aber Jemand sich bewusst ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen Verstand über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären; wenn es aber zur That kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkürlich und unvermeidlich. Nach Gewissen zu handeln kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müsste, um sich des Akts des ersteren bewusst zu werden.

Die Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu cultiviren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirekte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen.<sup>99)</sup>

## c.

## Von der Menschenliebe.

Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich soll (zur Liebe genöthigt werden); mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding. Wohlwollen (*amor benevolentiae*) aber kann, als ein Thun, einem Pflichtgesetz unterworfen sein. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch (obzwar sehr uneigentlich) Liebe; ja, wo es nicht um des Anderen Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (selbst eines übermenschlichen) Wesens



d.

## Von der Achtung.

Achtung (*reverentia*) ist ebensowohl etwas bloss Subjektives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenstand, den zu bewirken, oder zu befördern, es eine Pflicht gäbe. Denn sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden. Zu dieser also eine Pflicht zu haben würde so viel sagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heisst: der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung, so ist das unrichtig gesagt und müsste vielmehr heissen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl (welches von eigener Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können, nicht aber kann man sagen,†) er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich; denn er muss Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.<sup>101)</sup>

## XIII.

Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten  
in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

Erstlich: für eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, dass man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedene Pflichten sind, die man für eine gehalten hat.

Denn alle moralischen Beweise können, als philosophische, nur vermittelt einer Vernunftkenntniss aus Be-

---

†) „aber kann man sagen,“ Zusatz der 2. Ausg.



die Vermehrung der Ausgaben des dem letzten Ergebenen, erklärt; auch können diese Laster nicht so angesehen werden, als ob sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirthschaft begegneten; sondern ein jedes derselben hat seine eigene Maxime, die der andern nothwendig widerspricht.†)

Aus demselben Grunde††) kann kein Laster überhaupt durch eine grössere Ausübung gewisser Handlungen†††), als es zweckmässig ist (*e. g. prodigalitas est excessus in consumendis opibus*), oder durch die kleinere Bewirkung derselben, als sich schickt, (*e. g. avaritia est defectus etc.*) erklärt werden. Denn da hierdurch der Grad gar nicht bestimmt wird, auf diesen aber, ob das Betragen pflichtmässig sei oder nicht, alles ankommt; so kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethischen Pflichten müssen nicht nach

*est modus in rebus etc.; medium tenere beati; virtus est medium vitiorum et utrinque reductum*,†††) enthalten eine schale Weisheit, die gar keine bestimmten Prinzipien hat; denn dieses Mittlere zwischen zwei äusseren Enden, wer will mir es angeben? Der Geiz (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, dass diese zu weit (getrieben wird, sondern hat ein ganz anderes Prinzip Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung nicht im Genuss seines Vermögens, sondern, mit Entsagung auf denselben, bloss im Besitz desselben zu setzen; so wie das Laster der Verschwendung nicht im Uebermaasse des Genusses seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht.

†) Dieser Nachsatz lautete in der 1. Ausg. so: „so kann sie als Tugend nicht durch allmähliche Verminderung den ersten beider genannten Laster (Ersparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben des dem letzteren Ergebenen, als entspringend vorgestellt werden: indem sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirthschaft begegneten; sondern eine jede derselben hat ihre eigene Maxime, die der anderen nothwendig widerspricht.“

††) 1. Ausg.: „Ebenso wenig und aus demselben Grunde“

†††) 1. Ausg.: „Absichten“

††††) Statt der Worte: „*virtus est medium vitiorum et utrinque reductum*“ stand in der 1. Ausg.: „*insani sapiens nomen habeat etc.*“









Gesetzes im Handeln zu bestimmen“, und da ist diese Fertigkeit eine Beschaffenheit nicht der Willkühr, sondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist, und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freiheit aber werden zwei Stücke erfordert: seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister (*animus sui compos*) und über sich selbst Herr zu sein (*imperium in semetipsum*), d. i. seine Affekten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen. — Die Gemüthsart (*indoles*) in diesen beiden Zuständen ist edel (*erecta*), im entgegengesetzten Fall aber unedel (*indoles abjecta, serva*).

## XVI.

Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst.

Affekten und Leidenschaften sind wesentlich von einander unterschieden; die ersteren gehören zum Gefühl, sofern es, vor der Ueberlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht. Daher heisst der Affekt jäh oder jach (*animus praeceps*), und die Vernunft sagt durch den Tugendbegriff, man solle sich fassen; doch ist diese Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend, und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann, und das einzige Gute noch an sich hat, dass dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affekt (z. B. Zorn) verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster, als die Leidenschaft. Leidenschaft dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde (z. B. der Hass im Gegensatz des Zorns). Die Ruhe, mit der man ihr nachhängt, lässt Ueberlegung zu, und verstattet dem Gemüth, sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief einwurzeln zu lassen,



immer zur Sinnlichkeit; durch was für einen Gegenstand er auch erregt werden möge.†) Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und festen Entschliessung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affekt, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterlässt. — Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültigen Dinge (*adiaphora*) einräumt, und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fussangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob man sich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn einem beides bekömmert, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.

#### Anmerkung.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an. — Das Erste folgt daraus, weil sie, objektiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das Zweite gründet sich, subjektiv, auf der mit Neigungen affizirten Natur des Menschen, unter deren Einfluss die Tugend, mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen, niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt; weil sittliche Maximen nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subjekt damit die Freiheit in der Wahl seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist.<sup>105)</sup>

---

†) 1. Ausg.: „er mag durch einen Gegenstand erregt werden, welcher es wolle.“







The first of these is the fact that the  
 government has been unable to raise the  
 necessary funds to meet its obligations.  
 This has been due to a combination of  
 factors, including a decline in tax  
 revenues and a increase in government  
 spending. The second factor is the  
 government's failure to implement  
 effective economic reforms. This has  
 led to a stagnating economy and a  
 high level of unemployment. The third  
 factor is the government's lack of  
 transparency and accountability. This  
 has led to a loss of confidence in the  
 government and its policies.

— — — — —

# Erste Eintheilung der Ethik nach dem Unterschiede der Subjekte und ihrer Gesetze.

Sie enthält:

## Pflichten

des Menschen gegen den Menschen		des Menschen gegen nicht menschliche Wesen	
gegen sich selbst	gegen andere Menschen	untermensch- liche Wesen.	übermensch- liche Wesen.

# Zweite Eintheilung der Ethik nach Prinzipien eines Systems der reinen praktischen Vernunft.

## Ethische

Elementarlehre		Methodenlehre	
Dogmatik	Casuistik	Didaktik †)	Ascetik.

Die letztere Eintheilung muss also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren, als Grundriss des Ganzen, vorhergehen.<sup>106)</sup>

---

· †) 1. Ausg.: „Katechetik“

---





## **Erster Theil.**

# **Ethische Elementarlehre.**

---





*jectum obligationis*) jederzeit von der Verbindlichkeit (*terminus obligationis*) lossprechen; mithin sei, wenn beide ein und dasselbe Subjekt sind, der Verbindende an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden; welches einen Widerspruch enthält.

## §. 2.

Es giebt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Denn setzt: es gebe keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äusseren Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur sofern ich zugleich mich selbst verbinde; weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin. \*)

## §. 3.

Aufschluss dieser scheinbaren Antinomie.

Der Mensch betrachtet sich, in dem Bewusstsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subjekt derselben, in zweifacher Qualität: erstlich als Sinnenwesen, d. i. als Mensch (zu einer der Thierarten gehörig); dann aber auch als Vernunftwesen, (nicht bloss vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte) welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen,

---

\*) So sagt man, wenn es z. B. einen Punkt meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: „ich bin mir das selbst schuldig“. Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung, die nämlich nicht das Nothwendige, sondern nur das Verdienstliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, spreche ich so: z. B. „ich bin es mir selbst schuldig, meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen u. s. w. zu erweitern (mich zu kultiviren).“



durch Erfahrung, noch durch Schlüsse der Vernunft hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele, (als in ihm wohnende, vom Körper unterschiedene und von diesem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geistige Substanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie sein möge, und wenn es sich auch auf die erstere Art verhielte, so würde doch keine Pflicht des Menschen gegen einen Körper (als verpflichtendes Subjekt), ob er gleich der menschliche ist, denkbar sein.

1) Es wird daher nur eine objektive Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst in das Formale und Materiale derselben stattfinden; wovon die einen einschränkende (oder negative) Pflichten, die anderen erweiternde (positive) Pflichten gegen sich selbst sind; jene, welche dem Menschen in Ansehung des Zwecks seiner Natur verbieten, demselben zuwider zu handeln, mithin bloss auf die moralische Selbsterhaltung; diese, welche gebieten sich einen gewissen Gegenstand der Willkür zum Zweck zu machen, und auf die Vervollkommnung seiner selbst gehen: von welchen beide zur Tugend, entweder als Unterlassungspflichten (*sustine et abstine*), oder als Begehungspflichten (*viribus concessis utere*), beide aber als Tugendpflichten gehören. Die ersten gehören zur moralischen Gesundheit (*ad esse*) des Menschen, sowohl als Gegenstandes seiner äusseren, als seines inneren Sinnes zu Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Rezeptivität). Die anderen zur moralischen Wohlhabenheit (*ad melius esse; opulentia moralis*), welche in dem Besitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens besteht, sofern dieses erwerblich ist, und zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) seiner selbst gehört. — Der erste Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäss (*naturae convenienter vive*), d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur; der zweite in dem Satz: mache dich vollkommener, als die blosse Natur dich schuf (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*).

Es giebt aber 2) eine subjektive Eintheilung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst, d. i. eine solche, nach der das Subjekt der Pflicht (der Mensch)





d. i. sich wegzuwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen. — Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegensteht, könnte die Ehrliche (*honestas interna, justum sui aestimium*), eine von der Ehrsucht (*ambitio*) (welche auch sehr niederträchtig sein kann) himmelweit unterschiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieser Betitelung in der Folge besonders vorkommen.<sup>108)</sup>

---

## Erste Abtheilung.

### Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.

#### Erstes Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als ein animalisches†) Wesen.

#### §. 5.

Die, wenngleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Thierheit, ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.

Das Widerspiel derselben ist die willkürliche oder vorsätzliche Zerstörung seiner animalischen Natur††), welche entweder als total oder partial gedacht werden kann. — Die totale heisst die Selbstentleibung (*autochiria, suicidium*), die partiale lässt sich wiederum eintheilen in die materiale, da man sich selbst gewisser integrirenden Theile, als Organe, beraubt, Entgliederung oder Verstümmelung, und in die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiemit indirekt

---

†) 1. Ausg.: „einem animalischen“

††) 1. Ausg.: „der willkürliche physische Tod, welcher“

auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt; Selbstbetäubung.†)

Da in diesem Hauptstücke nur von negativen Pflichten, folglich nur von Unterlassungen die Rede ist, so werden die Pflichtartikel wider die Laster gerichtet sein müssen, welche der Pflicht gegen sich selbst entgegengesetzt sind.

## Des ersten Hauptstücks

### erster Artikel.

## Von der Selbstentleibung.

### §. 6.

Die willkürliche Entleibung seiner selbst kann nur dann allererst Selbstmord (*homicidium dolosum*) genannt werden, wenn bewiesen werden kann, dass sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder bloss an unserer eigenen Person, oder auch durch dieses zugleich an Anderen begangen wird, (z. B. wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt.)

a) Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord). Dieses kann nun zwar auch als Uebertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen (als eines der Ehegatten gegen den anderen, der Eltern gegen Kinder††), des Unterthans gegen seine Obrigkeit oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott betrachtet werden, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verlässt,

---

†) Statt der Worte: „Die totale — Selbstbetäubung“ steht in der 1. Ausg. Folgendes: „Der physische, die Entleibung (*autochiria*) kann also auch total (*suicidium*), oder partial, Entgliederung (Verstümmelung) sein, welche wiederum in die materiale, da man sich selbst gewisser integrierenden Theile, als Organe, beraubt, d. i. sich verstümmelt, und die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiemit indirekt auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt.

††) 1. Ausg.: „Menschen (Eheleute, Eltern gegen Kinder“



oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines Anderen zu pflanzen, oder die Castration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können u. dgl., gehört zum partialen Selbstmorde; aber nicht, ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes und hiemit dem Leben nachtheiliges Organ durch Amputation abnehmen zu lassen. Auch kann es nicht zum Verbrechen an seiner eigenen Person gerechnet werden, sich etwas, das zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers ist, z. B. die Haare abzuschneiden;†) wiewohl der letzte Fall nicht ganz schuldfrei ist, wenn er zum äusseren Erwerb beabsichtigt wird.<sup>109)</sup>

### Casuistische Fragen.

Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorsätzliche Märtyrerthum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthat anzusehen?

Ist es erlaubt, dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbsttödtung zuvorzukommen? — selbst wenn dieser es (wie Nero am Seneca) erlaubte zu thun?

Kann man es einem grossen unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, dass er ein behend wirkendes Gift bei sich führte? vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehen, die seinem Staate nachtheilig sein könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne dass man nöthig hat, hierunter einen blossen Stolz zu vermuthen.

Ein Mann empfand schon die Wasserscheu, als Wirkung von dem Biss eines tollen Hundes, und, nachdem er sich darüber so erklärt hatte: er habe noch nie

---

†) Statt der Worte: „durch Amputation — abzuschneiden“ hat die 1. Ausg. Folgendes: „durch Amputation, oder, was zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers ist, z. E. die Haare sich abnehmen zu lassen, kann zum Verbrechen an seiner eigenen Person nicht gerechnet werden;“



selbst zuwider zu handeln. — In der Rechtslehre wird bewiesen, dass der Mensch sich einer anderen Person dieser Lust zu Gefallen, ohne besondere Einschränkung durch einen rechtlichen Vertrag, nicht bedienen könne; wo dann zwei Personen wechselseitig einander verpflichten. Hier aber ist die Frage: ob in Ansehung dieses Genusses eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Uebertretung eine Schändung (nicht bloss Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person sei. Der Trieb zu jenem wird Fleischeslust (auch Wollust schlechthin) genannt. Das Laster, welches dadurch erzeugt wird, heisst Unkeuschheit, die Tugend aber in Ansehung dieser sinnlichen Antriebe wird Keuschheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menschen gegen sich selbst vorgestellt werden soll. Unnatürlich heisst eine Wollust, wenn der Mensch dazu nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig, ihn sich selbst schaffend gereizt wird. Denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar einen noch wichtigeren Zweck, als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des Individuums, jener aber auf die der ganzen Species abzielt. —

Dass ein solcher naturwidriger Gebrauch (also Missbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider sich selbst sei, fällt jedem zugleich mit dem Gedanken von demselben sofort auf, erregt eine Abkehrung von diesem Gedanken, in dem Maasse, dass selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird, welches bei dem des Selbstmords nicht geschieht; den man, mit allen seinen Greueln (in einer *species facti*) der Welt vor Augen zu legen im mindesten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Mensch überhaupt sich beschämt fühle, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung seiner eigenen Person fähig zu sein: so, dass selbst die erlaubte (an sich freilich bloss thierische) körperliche Gemeinschaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit veranlasst und erfordert, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll.





moralisch-praktischen Vernunft, welches in der Collision ihrer Bestimmungsgründe etwas, an sich zwar Unerlaubtes, doch zur Verhütung einer noch grösseren Uebertretung (gleichsam nachsichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purismus (einer Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft) zählen, und den thierischen Neigungen, mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes, einen Spielraum verstat-  
ten?

Die Geschlechtsneigung wird auch Liebe (in der engsten Bedeutung des Wortes) genannt und ist in der That die grösste Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist; — nicht bloss sinnliche Lust, wie an Gegenständen, die in der blossen Reflexion über sie gefallen (da die Empfänglichkeit für sie Geschmack heisst), sondern die Lust aus dem Genusse einer anderen Person, die also zum Begehrungsvermögen und zwar der höchsten Stufe desselben, der Leidenschaft gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden (denn beide halten eher vom fleischlichen Genuss ab), sondern ist eine Lust von besonderer Art (*sui generis*) und das Brünstigsein hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letzteren, wenn die praktische Vernunft mit ihren einschränkenden Bedingungen hinzukommt, in enge Verbindung treten kann.<sup>112)</sup>

### Dritter Artikel.

Von der Selbstbetäubung durch Unmässigkeit im Gebrauch der Geniess- oder auch Nahrungsmittel.

#### §. 8.

Das Laster in dieser Art der Unmässigkeit wird hier nicht aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen, selbst Krankheiten†), die der Mensch sich dadurch zu-

---

†) 1. Ausg.: „solchen Krankheiten“



## Casuistische Fragen.

Kann man dem Wein, wenngleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet, einen Gebrauch verstatten, der bis nahe an die Berausung reicht; weil er doch die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt, und damit Offenherzigkeit verbindet? — Oder kann man ihm wohl gar das Verdienst zugestehen, das zu befördern, was Horaz†) vom Cato rühmt: *virtus ejus incaluit mero*? — Wer kann aber das Maass für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum Messen keine klaren Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitschaft ist? ††) Der Gebrauch des Opium und Branntweins sind, als Geniessmittel, der Niederträchtigkeit näher, weil sie, bei dem geträumten Wohlbefinden, stumm, zurückhaltend und unmittheilbar machen; daher sie auch nur als Arzneimittel erlaubt sind. — Der Mohammedanismus, welcher den Wein ganz verbietet, hat also sehr schlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmässigkeit in beiderlei Art des Genusses, hat doch, ausser dem bloss physischen Wohlleben, noch etwas zum sittlichen Zweck Abzielendes an sich, nämlich viel Menschen und lange zu wechselseitiger Mittheilung zusammenzuhalten; gleichwohl aber, da eben die Menge (wenn sie, wie Chesterfield sagt, über die Zahl der Muscn geht) nur eine kleine Mittheilung (mit den nächsten Beisitzern) erlaubt, mithin die Veranstaltung jenem Zweck widerspricht, so bleibt sie immer Verleitung zum Unsittlichen, nämlich der Unmässigkeit, und zur Uebertretung der Pflicht gegen sich selbst; auch ohne auf die physischen Nachtheile der Ueberladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu sehen. Wie weit geht die sittliche Befugniss, diesen Einladungen zur Unmässigkeit Gehör zu geben?

---

†) 1. Ausg. : „Seneca“

††) Der Satz: „Wer kann . . . in Bereitschaft ist?“ steht in der 1. Ausg. nach dem zunächst folgenden Satze.

---



auch der Schade, den der Lügner sich selbst zuzieht†); denn alsdann würde es bloss, als Klugheitsfehler, der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten, und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. — Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Anderen (wenn es auch eine bloss idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Werth, als wenn er bloss Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft, etwas zu nutzen, kann ein Anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mittheilung seiner Gedanken an Jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmässigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin Verzichtthung auf seine Persönlichkeit, wobei der Lügner sich als eine bloss täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht als wahren Menschen zeigt.††) — Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen wird auch Ehrlichkeit, und, wenn diese zugleich Versprechen sind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt.

Die Lüge (in der ethischen Bedeutung des Worts), als vorsätzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht, Anderen schädlich zu sein, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre sie Verletzung der Rechte Anderer. Es kann auch bloss Leichtsin, oder gar Gutmüthigkeit die Ursache davon sein, ja selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden; dennoch ist die Art †††) ihm nachzugehen durch die

---

†) Die Worte: „Hiebei — zuzieht“ sind in der 1. Ausg. etwas anders gefasst, nämlich so: „wobei der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, nicht das Eigenthümliche des Lasters betrifft (denn da bestände es bloss in der Verletzung der Pflicht gegen Andere), und also hier nicht in Anschlag kommt, ja auch nicht der Schade, den der Lügner sich selbst zuzieht;“

††) 1. Ausg.: „Persönlichkeit und eine bloss täuschende Erscheinung vom Menschen nicht der Mensch selbst.“

†††) 1. Ausg.: „so ist doch die Art“



sowie der Wunsch eines Liebhabers, lauter gute Eigenschaften an seiner Geliebten zu finden, ihm ihre augenscheinlichen Fehler unsichtbar macht. — Indessen verdient diese Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen sich selbst verübt, doch die ernstlichste Rüge; weil von einer solchen faulen Stelle aus (der Falschheit, welche in der menschlichen Natur gewurzelt zu sein scheint) das Uebel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden. —

### Anmerkung.

Es ist merkwürdig, dass die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom Brudermorde (Kain's), sondern von der ersten Lüge datirt (weil gegen jenen sich doch die Natur empört), und als den Urheber alles Bösen den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen nennt; wiewohl die Vernunft von diesem Hange der Menschen zur Gleisnerei (*esprit fourbe*), der doch vorhergegangen sein muss, keinen Grund weiter angeben kann; weil ein Akt der Freiheit nicht (gleich einer physischen Wirkung), nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesamt Erscheinungen sind, deduzirt und erklärt werden kann.<sup>114)</sup>

### Casuistische Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus blosser Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor fragt einen seiner Leser: wie gefällt Ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden; da man über die Verfänglichkeit einer solchen Frage spöttelte; aber wer hat den Witz immer bei der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort ist schon Kränkung des Verfassers; darf er diesem also zum Munde reden?





An der Rüge dieses Lasters kann man ein Beispiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung der Tugenden sowohl, als Laster, durch den blossen Grad deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes dardun: dass die Tugend in der Mittelstrasse zwischen zwei Lastern bestehe.

Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geiz die gute Wirthschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades sein soll, so würde ein Laster in das (*contrarie*) entgegengesetzte Laster nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und so würde diese nichts Anderes, als ein vermindertes, oder vielmehr verschwindendes Laster sein, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: dass von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die ächte Tugendpflicht sei.

Nicht das Maass der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objektive Prinzip derselben, muss als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll. — Die Maxime der verschwenderischen Habsucht ist: alle Mittel des Wohllebens lediglich in der Absicht auf den Genuss anzuschaffen.†) — Die des kargen Geizes ist hingegen der Erwerb sowohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, wobei man sich bloss den Besitz zum Zwecke macht, und sich des Genusses entäussert††).

Also ist das eigenthümliche Merkmal des letzteren Lasters der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derselben für

---

lässigung seiner Liebespflichten gegen Andere sein kann; sondern die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maass des eigenen wahren Bedürfnisses, dieser Geiz ist es eigentlich, der hier gemeint ist, welcher der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet.“

†) 1. Ausg.: „Die Maxime des habsüchtigen Geizes (als Verschwenders) ist: alle Mittel des Wohllebens in der Absicht auf den Genuss anzuschaffen und zu erhalten.“

††) Statt der Worte: „wobei man — entäussert“ hat die 1. Ausg.: „aber ohne Absicht auf den Genuss (d. i. ohne dass dieser, sondern nur der Besitz der Zweck sei.)“



nicht durch den Grad, sondern spezifisch durch die entgegengesetzten Maximen von einander unterschieden.<sup>115)</sup>

### Casulistische Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen sich selbst die Rede ist, und Habsucht (Unersättlichkeit im Erwerb), um zu verschwenden, ebensowohl, als Knauserei (Peinlichkeit im Verthun), Selbstsucht (*solipsismus*) zum Grunde haben, und beide, die Verschwendung sowohl, als die Kargheit, bloss darum verwerflich zu sein scheinen, weil sie auf Armuth hinauslaufen, bei dem einen auf nicht erwartete, bei dem anderen auf willkürliche (auf den Vorsatz †), armselig leben zu wollen), — so ist die Frage: ob sie, die eine sowohl, als die andere, überhaupt Laster und nicht vielmehr beide bloss Unklugheit genannt werden sollen, mithin nicht ganz und gar ausserhalb den Grenzen der Pflicht gegen sich selbst liegen mögen. Die Kargheit aber ist nicht bloss missverstandene Sparsamkeit, sondern sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu sein, welches Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist. Sie ist der Liberalität (*liberalitas moralis*) der Denkungsart überhaupt (nicht der Freigebigkeit (*liberalitas sumtuosa*), welche nur eine Anwendung derselben auf einen besonderen Fall ist), d. i. dem Prinzip der Unabhängigkeit von allem Anderen, ausser von dem Gesetz, entgegengesetzt, und Defraudation, die das Subjekt an sich selbst begeht. Aber was ist das für ein Gesetz, dessen innerer Gesetzgeber selbst nicht weiss, wo es anzuwenden ist? Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äusseren Aufwande? im Alter, oder schon in der Jugend? oder ist Sparsamkeit überhaupt eine Tugend?

---

steigt und Unsinn (Phantasterei) in ihr Prinzip hincinbringt. Denn gar zu tugendhaft, d. i. seiner Pflicht gar zu anhänglich zu sein, würde ohngefähr so viel sagen, als: einen Zirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

†) „auf den Vorsatz“ Zusatz der 2. Ausg.



Würde als Vernunftmensch nicht Abbruch thun, und er soll die moralische Selbstschätzung in Betracht der letzteren nicht verleugnen, d. i. er soll sich um seinen Zweck, der an sich selbst Pflicht ist, nicht kriechend, nicht knechtisch (*animo servili*), gleich als sich um Gunst bewerbend, bewerben, nicht seine Würde verleugnen, sondern immer das Bewusstsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage in sich aufrecht erhalten; und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Das Bewusstsein und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem Gesetz ist die moralische†) Demuth (*humilitas moralis*). Die Ueberredung von einer Grösse dieses seines Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz, kann der Tugendstolz (*arrogantia moralis*) genannt werden. — Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst, in der Ueberredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben, ist die falsche moralische Demuth (*humilitas moralis spuria*) oder geistliche Kriecherei.††)

Demuth als Geringschätzung seiner selbst†††) in Vergleichung mit anderen Menschen (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Wesen, und wenn es auch ein Seraph wäre) ist gar keine Pflicht; vielmehr ist die Bestrebung, in solcher Demuth Andern gleichzukommen, oder sie zu übertreffen, mit der Ueberredung, sich dadurch auch einen inneren grösseren Werth zu verschaffen, Hochmuth (*ambitio*), welcher der Pflicht gegen Andere gerade zuwider ist. Aber die bloss als Mittel, zu Erwerbung der Gunst eines Anderen, (wer es auch sei,) ausgosonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heuchelei und Schmeichelei\*) ist

†) „moralische“ fehlt in der 1. Ausg.

††) 1. Ausg.: „ist die sittlich falsche Kriecherei (*humilitas spuria*).“

†††) „als Geringschätzung seiner selbst“ Zusatz der 2. Ausg.

\*) Heucheln (eigentlich häuchlen) scheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stossseufzer) abgeleitet zu sein; dagegen Schmeicheln vom Schmie-



ist der Menschenwürde zuwider, so wie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächsel ist.<sup>116)</sup>

### Casuistische Fragen.

Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d. i. die Gemüthserhebung (*elatio animi*) als Schätzung seiner selbst, mit dem Eigendünkel (*arrogantia*), welcher der wahren Demuth (*humilitas moralis*) gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als dass zu jener aufzumuntern es rathsam wäre; selbst in Vergleichung mit anderen Menschen, nicht bloss mit dem Gesetz? oder würde diese Art von Selbstverleugnung nicht vielmehr den Ausspruch Anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern, und so der Pflicht (der Achtung) gegen uns selbst zuwider sein? Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen scheint in jedem Fall eines Menschen unwürdig zu sein.

Die vorzüglichste Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung, — die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), höfische, — den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, — welche von der Höflichkeit (die auch sich gleich Achtenden nothwendig ist) ganz unterschieden sind, — das Du, Er, Ihr und Sie, oder Ew. Wohledlen, Hochedlen, Hochedelgeboren, Wohlgeboren (*ohe, jam satis est!*) in der Anrede, — als in welcher Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indischen Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen? (*Hae nugae in seria ducunt*). Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, wenn er mit Füßen getreten wird.

---





erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es, in seiner äussersten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Diese ursprüngliche intellektuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere an sich, dass, obzwar dieses sein Geschäft ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genöthigt sieht, es als auf das Geheiss einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache (*causa*) vor Gericht. Dass aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Anderen, als sich selbst †), zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen soll. Diese Andere mag nun eine wirkliche, oder bloss idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft. \*)

---

†) 1. Ausg.: „einen Anderen (als den Menschen überhaupt), d. i. als sich selbst“

\*) Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muss; dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, andererseits aber das Richteramt aus angeborener Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerathe. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin ebenderselbe Mensch (*numero idem*), aber, als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz unterthan ist, das er sich selbst giebt (*homo noumenon*), ist er als ein Anderer, als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (*specie diversus*), aber nur in praktischer Rücksicht, zu betrachten, — denn über das Causal-Verhältniss des Intelligiblen zum Sensiblen giebt es keine Theorie, — und diese spezifische Verschiedenheit ist die der Fakultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisiren. Der







überhaupt, †) verbannen; denn diese widerspricht sich selbst. — Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menschen achtungswürdig macht, geschehen, dass er den Menschen, der dieser zuwider handelt und in einem solchen Falle auch sich selbst der Verachtung würdig findet; ††) einer Verachtung, die denn immer nur diesen oder jenen Menschen, nicht die Menschheit überhaupt treffen kann. — Dann aber widersteht sie auch der eigenliebigen Selbstschätzung, blosser Wünsche, wenn sie mit noch so grosser Sehnsucht geschähen, da sie an sich doch thatleer sind und bleiben, für Beweise eines guten Herzens zu halten. Gebet ist auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger deklarirter Wunsch. Unparteilichkeit, in Beurtheilung unserer Selbst in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines inneren moralischen Werths oder Unwerths sind Pflichten gegen sich selbst, die aus jenem ersten Gebot der Selbsterkenntniss unmittelbar folgen.

### Episodischer Abschnitt.

Von der Amphibolie der moralischen Reflexions-Begriffe: das, was die Pflicht des Menschen gegen sich oder andere Menschen ist, für Pflicht gegen andere Wesen zu halten. †††)

### §. 16.

Nach der blossen Vernunft zu urtheilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht, als bloss gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen); denn seine

---

†, 1. Ausg.: „als Mensch (seiner ganzen Gattung) überhaupt“

††) 1. Ausg.: „zuwider handelt (sich selbst, aber nicht die Menschheit in sich), verachtungswürdig findet.“ Die folgenden Worte: „einer Verachtung — treffen kann“ fehlen in der 1. Ausg.

†††) 1. Ausg.: „das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten.“









# **Der Pflichten gegen sich selbst**

## **zweite Abtheilung.**

### **Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung seines Zwecks).**

#### **Erster Abschnitt.**

**Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwicklung  
und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit,  
d. i. in pragmatischer Absicht.**

#### **§. 19.**

Der Anbau (*cultura*) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. — Der Mensch ist es sich selbst (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Anlagen und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen, sondern, gesetzt dass er auch mit dem angeboren Maass seines Vermögens für die natürlichen Bedürfnisse zufrieden sein könne, so muss ihm doch seine Vernunft dieses Zufriedensein mit dem geringen Maass seiner Vermögen erst durch Grundsätze anweisen, weil er, als ein Wesen, das Zwecke zu haben, oder Gegenstände sich







Beschaffenheit, worunter es unmöglich sein dürfte, nicht irgend eine Untugend (ob sie gleich eben jener Tugenden wegen den Namen des Lasters nicht zu führen pflegen) bei sich aufzufinden, wenn man sie suchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollständigkeit oder Mängel die Selbsterkenntniss uns nie hinreichend einschauen lässt, kann keine andere, als unvollkommene Pflicht, vollkommen zu sein, begründen.<sup>121)</sup>

---

Also sind alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person nur unvollkommene Pflichten.

---



Prinzip im Subjekt ausmacht, an welche die andere accessorisch geknüpft ist. — So werden wir gegen einen Armen wohlthätig zu sein, uns für verpflichtet erkennen; aber weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner Grossmuth enthält, die doch den Anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohlthätigkeit entweder als blosser Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demüthigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten.

## §. 24.

Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist, und zwar im äusseren Verhältniss der Menschen gegen einander, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligiblen) Welt, in welcher, nach der Analogie mit der physischen, die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstossung bewirkt wird. Vermöge des Prinzips der Wechselliebe sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern, durch das der Achtung, die sie einander schuldig sind, sich im Abstände von einander zu erhalten; und sollte eine dieser grossen sittlichen Kräfte sinken, „so würde dann das Nichts (der Immoralität) mit aufgesperrtem Schlund der (moralischen) Wesen ganzes Reich, wie einen Tropfen Wasser trinken“, wenn ich mich hier der Worte Haller's, nur in einer andern Beziehung, bedienen darf.

## §. 25.

Die Liebe wird hier aber nicht als Gefühl (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des Wohlgefallens genommen<sup>†</sup>); denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben; sondern muss als Maxime des Wohlwollens (als praktisch) gedacht werden, welche das Wohlthun zur Folge hat.

Ebendasselbe muss von der gegen Andere zu beweisenden Achtung gesagt werden: dass nämlich nicht

---

†) 1. Ausg.: „verstanden“









### Eintheilung der Liebespflichten.

Sie sind: A) Pflichten der Wohlthätigkeit, B) der Dankbarkeit, C) der Theilnehmung.

#### A.

#### Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

##### §. 29.

Sich selber gütlich thun, so weit als nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, (seinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen,) gehört zu den Pflichten gegen sich selbst; — deren Gegentheil ist: aus Geiz (sklavisch), oder aus †) übertriebener Disziplin seiner natürlichen Neigungen (schwärmerisch) sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches Beides der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet.

Wie kann man aber ausser dem Wohlwollen des Wunsches in Ansehung anderer Menschen (welches uns nichts kostet,) auch noch, dass dieses praktisch werde, d. i. wie kann man das Wohlthun ††) in Ansehung der Bedürftigen Jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht ansinnen? — Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) Anderer; Wohlthun aber die Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen; und Pflicht dazu ist die Nöthigung des Subjekts durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen.

Es fällt nicht von selbst in die Augen, dass ein solches Gesetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „ein Jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns Alle,“ die natürlichste zu sein.

##### §. 30.

Wohlthätig, d. i. arderen Menschen in Nöthen zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht.

---

†) 1. Ausg.: „(sklavisch) des zum frohen Genuss des Lebens nothwendigen oder aus“

††) 1. Ausg.: „praktisch sei, d. i. das Wohlthun“







Wohllollen gegen den Wohlthäter schon eine Art von Dankbarkeit†). Eine dankbare Gesinnung dieser Art wird Erkenntlichkeit genannt.

### §. 33.

Was die Extension dieser Dankbarkeit betrifft, so geht sie nicht allein auf Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst diejenigen, die man nicht mit Gewissheit namhaft machen kann. Das ist auch die Ursache, weswegen es für unanständig gehalten wird, die Alten, die als unsere Lehrer angesehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beschuldigungen und Geringschätzung zu vertheidigen; wobei es aber ein thörichter Wahn ist, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in continuirlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Vollkommenheit nach Naturgesetzen wäre, anzudichten und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was aber die Intension, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend betrifft, so ist er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese ertheilt worden, zu schätzen. Der mindeste Grad ist: gleiche Dienstleistungen dem Wohlthäter, deren dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, Anderen zu erweisen; eine empfangene Wohlthat nicht wie eine Last, deren man gern überhoben sein möchte, (weil der so Begünstigte gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger steht, und dies dessen Stolz kränkt) anzusehen; sondern selbst die Veranlassung dazu als moralische Wohlthat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, diese Tugend††), welche mit der Innigkeit der wohllollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohllollens, (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad derselben in der Pflichtvorstellung) verbindet, auszuüben und so die Menschenliebe zu kultiviren.<sup>125)</sup>

---

†) 1. Ausg.: „schon Grund der Verpflichtung zur Dankbarkeit“

††) 1. Ausg.: „diese Tugend der Menschenliebe“





In der That, wenn ein Anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelt der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; obzwar das Uebel eigentlich (in der Natur) nur einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Uebel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohlzuthun; wie dann auch eine beleidigende Art des Wohlthuns, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht, unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu sein eben nicht prahlen dürfen, respektiv gegen einander gar nicht vorkommen sollte.†)

### §. 35.

Obzwar aber Mitleid, und so auch Mitfreude mit Anderen zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale Pflicht, und zu dem Ende also die mitleidigen natürlichen (ästhetischen) Gefühle in uns zu kultiviren und sie, als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemässen Gefühl zu benutzen, wenigstens indirekte Pflicht.††) — So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Nothwendigste abgeht, zu umgehen†††), sondern sie aufzusuchen, nicht die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldner und dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.

---

†) 1. Ausg.: „wie dann dieses auch eine beleidigende Art des Wohlthuns sein würde, indem es ein Wohlwollen... bezieht und Barmherzigkeit genannt wird, unter Menschen, welche... prahlen dürfen, und respektiv... sollte.“

††) 1. Ausg.: „so ist es doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale und zu dem Ende also indirekte Pflicht, die mitleidigen natürlichen... zu benutzen.“

†††) 1. Ausg.: „umzugehen“







Von dieser Schadenfreude ist die süsseste, und noch dazu mit dem Schein des grössten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden Anderer auch ohne eigenen Vorthail sich zum Zweck zu machen, die Rachbegierde.

Eine jede das Recht eines Menschen kränkende That verdient Strafe: wodurch das Verbrechen an dem Thäter gerächt (nicht bloss der zugefügte Schaden ersetzt) wird. Nun ist aber Strafe nicht ein Akt der Privatautorität des Beleidigten, sondern eines von ihm unterschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines Oberen über Alle, die demselben unterworfen sind, Effekt giebt, und wenn wir die Menschen (wie es in der Ethik nothwendig ist), in einem rechtlichen Zustande, aber nach blossen Vernunftgesetzen, (nicht nach bürgerlichen) betrachten, so hat Niemand die Befugniss, Strafen zu verhängen und von Menschen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberste moralische Gesetzgeber ist, und dieser allein (nämlich Gott) kann sagen: „die Rache ist mein; ich will vergelten.“ Es ist also Tugendpflicht, nicht allein selbst, bloss aus Rache, die Feindseligkeit Anderer nicht mit Hass zu erwidern, sondern selbst nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; theils weil der Mensch von eigener Schuld genug auf sich sitzen hat, um der Verzeihung selbst sehr zu bedürfen, theils, und zwar vornehmlich, weil keine Strafe, von wem es auch sei, aus Hass verhängt werden darf. — Daher ist Veröhnlichkeit (*placabilitas*) Menschenpflicht; womit doch die schlaffe†) Duldsamkeit der Beleidigungen (*ignava*††) *injuriarum patientia*) nicht verwechselt werden muss, als Verzichtleistung†††) auf harte (*rigorosa*) Mittel, um der fortgesetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen; denn diese wäre Wegwerfung seiner Rechte unter die Füsse Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst.<sup>127)</sup>

---

†) 1. Ausg.: „sanfte“

††) 1. Ausg.: „mitis“

†††) 1. Ausg.: „Entsagung“



durch die Selbstliebe Anderer heisst Bescheidenheit. Der Mangel dieser Mässigung oder die†) Unbescheidenheit in Ansehung der Forderung,††) von Anderen geliebt zu werden, ist die Eigenliebe (*philantia*). Die Unbescheidenheit aber in der Forderung, von Anderen geachtet zu werden, ist der Eigendünkel (*arrogantia*). Achtung, die ich für Andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (*observantia aliis praestanda*), ist also die Anerkennung einer Würde (*dignitas*) an anderen Menschen, d. i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Aequivalent, wogegen das Objekt der Werthschätzung (*aestimii*) ausgetauscht werden könnte. — Die Beurtheilung eines Dinges, als eines solchen, das keinen Werth hat, ist die Verachtung.

### §. 38.

Ein jeder Mensch hat rechtmässigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.

Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen, noch sogar von sich selbst) bloss als Mittel, sondern muss jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der eben so nothwendigen Selbstschätzung Anderer, als Menschen, entgegen handeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen nothwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

---

†) „oder die“ Zusatz der 2. Ausg.

††) 1. Ausg.: „Würdigkeit“





auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjektive der Bestimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Versehen für objektiv gehalten wurde) aufzudecken, und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urtheile durch jene Ausdrücke allen Verstand ab, wie will man ihn dann darüber verständigen, dass er geirrt habe? — Ebenso ist es auch mit dem Vorwurf des Lasters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung des Lasterhaften ausschlagen, nie ihm allen moralischen Werth absprechen muss<sup>†</sup>); weil er, nach dieser Hypothese, auch nie gebessert werden könnte; welches mit der Idee eines Menschen, der, als solcher (als moralisches Wesen), nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist.

#### §. 40.

Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjektiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewusstsein seiner Pflicht einerlei. Eben darum ist auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menschen als einem moralischen (seine Pflicht hochschätzenden) Wesen selbst eine Pflicht, die Andere gegen ihn haben, und ein Recht, worauf er den Anspruch nicht aufgeben kann. — Man nennt diesen Anspruch Ehrliche, deren Phänomen im äusseren Betragen Ehrbarkeit (*honestas externa*), der Verstoss dawider aber Skandal heisst: ein Beispiel der Nichtachtung derselben, das Nachfolge bewirken dürfte; welches zu geben höchst pflichtwidrig, hingegen an dem, was bloss als Abweichung von der gemeinen Meinung auffallend (*paradoxon*), sonst aber an sich gut ist, solches zu nehmen, <sup>††</sup>) ein Wahn (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält), und ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler ist. —

---

†) 1. Ausg.: „Verachtung und Absprechung alles moralischen Werths des Lasterhaften ausschlagen muss“

††) 1. Ausgabe: „pflichtwidrig, aber am bloss Widersinnischen (*paradoxon*), sonst an sich Guten zu nehmen“



ist eine Art von Ehrbegierde (*ambitio*), nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmässigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster.

Er ist vom Stolz (*animus elatus*), als Ehrliche, d. i. Sorgfalt, seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu vergeben, (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt,) unterschieden; denn der Hochmuth verlangt von Anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieser Stolz selbst wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch bloss ein Ansinnen an Andere ist, sich mit seiner Wichtigkeit zu beschäftigen.

Dass der Hochmuth, welcher gleichsam eine Bewerbung des Ehrstüchtigen um Nachtreter ist, und denen verächtlich zu begegnen er sich berechtigt glaubt, ungerecht und der schuldigen Achtung für Menschen überhaupt widerstreitend sei; dass er Thorheit d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Werth hat, um Zweck zu sein; ja dass er sogar Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverstand sei, sich solcher Mittel, die an Anderen gerade das Widerspiel seines Zwecks hervorbringen müssen, zu bedienen; denn dem Hochmüthigen weigert ein Jeder um desto mehr seine Achtung, je bestrefter er sich darnach bezeigt; — dies alles ist für sich klar. Weniger möchte doch angemerkt worden sein, dass der Hochmüthige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde Anderen nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, dass, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun.<sup>130)</sup>

## B.

### Das Afterreden.

#### §. 43.

Die üble Nachrede (*obtrectatio*) oder das Afterreden, worunter ich nicht die Verleumdung (*contumelia*),



um die Fehler eines Anderen zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen, ist Bosheit, und von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, gewisse Sonderbarkeiten nur†) zum Schein als Fehler, in der That aber als Vorzüge des Muths, bisweilen auch ausser der Regel der Mode zu sein, zu belachen (welches dann kein Hohnlachen ist), gänzlich unterschieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich als ob sie wirklich wären, angedichtete, welche die Person ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt sind, dem Gelächter blosszustellen, und der Hang dazu, die bittere Spottsucht (*spiritus causticus*), hat etwas von teuflischer Freude an sich, und ist darum eben eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen.

Hievon ist doch die scherzhafte, wenngleich spottende Abweisung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung (*retorsio jocosa*) unterschieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein schadenfroher, aber kraftloser Gegner) gleichmässig verspottet wird, und rechtmässige Vertheidigung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein solcher ist, an welchem die Vernunft nothwendig ein moralisches Interesse nimmt, so ist es, der Gegner mag noch soviel Spöttereie ausgestossen, hiebei aber auch selbst zugleich noch soviel Blößen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener, dem Angriffe entweder gar keine, oder eine mit Würde und Ernst geführte Vertheidigung entgegenzusetzen.<sup>132)</sup>

#### Anmerkung.

Man wird wahrnehmen, dass unter dem vorhergehenden Titel nicht sowohl Tugenden angepriesen, als vielmehr die ihnen entgegenstehenden Laster getadelt werden; das liegt aber schon in dem Begriffe der Achtung, sowie wir sie gegen andere Menschen zu beweisen verbunden sind, welche nur

---

†) 1. Ausg.: „Freunden, sie nur“



physischen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Theil abgeben; sondern sind nur, nach Verschiedenheit der Subjekte der Anwendung des Tugendprinzips (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale) modifizierte Regeln, weshalb sie auch, wie alle empirischen Eintheilungen, keine gesichert - vollständige Klassifikation zulassen. Indessen, gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Ueberschritt, der seine besondern Regeln hat, verlangt wird; so wird der Metaphysik der Sitten ein Aehnliches mit Recht angesonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprinzipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisiren und zum moralisch - praktischen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten also gegen Menschen z. B. in der moralischen Reinigkeit ihres Zustandes oder in ihrer Verdorbenheit; welches im kultivirten oder rohen Zustande zu beobachten sei; welches Verhalten dem Gelehrten oder Ungerlehrten gezieme und welches den im Gebrauch seiner Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen), oder in seinem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), den pragmatischen oder mehr auf Geist und Geschmack ausgehenden Gelehrten charakterisire; welches nach Verschiedenheit der Stände, des Alters, des Geschlechts, des Gesundheitszustandes, des der Wohlhabenheit oder Armuth u. s. w. zu beobachten sei:†) das giebt nicht so vielerlei Arten der ethischen Verpflichtung (denn es ist nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt), sondern nur Arten der Anwendung (Porismen) ab; die also nicht, als Abschnitte der Ethik und Glieder der Eintheilung eines Systems (das *a priori* aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muss), aufgeführt, sondern nur angehängt werden können. — Aber eben diese Anwendung gehört zur Vollständigkeit der Darstellung desselben.<sup>133)</sup>

†) 1. Ausg.: „welches im kultivirten oder rohen Zustande; was den Gelehrten oder Ungerlehrten, und jenen im Gebrauch ihrer Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen) oder in ihrem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), pragmatischen oder . . . ausgehenden, welches nach Verschiedenheit . . . Armuth u. s. w. zukomme:“





und ob, wenn die eine in der Liebe inbrünstiger ist, sie nicht eben dadurch in der Achtung des Anderen etwas einbüsse? Wie lässt sich also erwarten, dass von beiden Seiten Liebe und Hochschätzung subjektiv in das Ebenmaass des Gleichgewichts gebracht werden sollte†), welches doch zur Freundschaft erforderlich ist? — Denn man kann jene als Anziehung, diese als Abstossung betrachten, so dass das Prinzip der ersteren Annäherung gebietet, das der zweiten sich einander in geziemendem Abstände zu halten fordert; eine Einschränkung der Vertraulichkeit, welche durch††) die Regel: dass auch die besten Freunde sich unter einander nicht gemein machen sollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht bloss dem Höheren gegen den Niedrigen, sondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es sich versieht, seinen Stolz gekränkt, und will die Achtung des Niedrigen, etwa für einen Augenblick aufgeschoben, nicht aber aufgehoben wissen, welche aber einmal verletzt, innerlich unwiderbringlich verloren ist; wengleich die äussere Bezeichnung derselben (das Ceremoniel) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundschaft also in ihrer Reinigkeit oder Vollständigkeit als erreichbar (zwischen Orestes und Pylades, Theseus und Pirithous) gedacht, ist das Steckenpferd der Romanschreiber; wogegen Aristoteles sagt: meine lieben Freunde, es giebt keinen Freund? Auch können noch folgende Anmerkungen auf†††) die Schwierigkeiten derselben aufmerksam machen.

Moralisch erwogen, ist es freilich Pflicht, dass ein Freund dem anderen seine Fehler bemerklich mache; denn das geschieht ja zu seinem Besten und es ist also Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber sieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete,

†) 1. Ausg.: „einbüsse, so dass beiderseitige Liebe und Hochschätzung subjektiv schwerlich in das Ebenmaass des Gleichgewichts gebracht werden wird;“

††) 1. Ausg.: „welche Einschränkung der Vertraulichkeit durch“

†††) 1. Ausg.: „Folgende Anmerkungen können auf“



sätze, oder feste†), das Gemeinmachen verhütende und die Wechselliebe durch Forderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist; dergleichen unter unkultivirten Personen gewöhnlich sind, ob sie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken (denn Pöbel schlägt sich und Pöbel verträgt sich); sie können von einander nicht lassen, aber sich auch nicht unter einander einigen, weil das Zanken selbst ihnen Bedürfniss ist, um die Süßigkeit der Eintracht in der Versöhnung zu schmecken. — Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht Affekt sein; weil dieser in der Wahl blind und in der Fortsetzung verbrauchend ist.<sup>134)</sup>

### §. 47.

**Moralische Freundschaft** (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, so weit sie mit beiderseitiger Achtung gegen einander bestehen kann.

Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes, obzwar doch auch ungeselliges Wesen, und in der Kultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfniss sich Anderen zu eröffnen, selbst ohne etwas dabei zu beabsichtigen; andererseits aber wird er auch durch die Furcht vor dem Missbrauch, den Andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt und gewarnt, und sieht er sich daher genöthigt, einen guten Theil seiner Urtheile, vornehmlich über andere Menschen, in sich selbst zu verschliessen. Er möchte sich gern darüber mit irgend Jemand unterhalten, wie er über die Menschen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion u. s. w. denkt; aber er darf es nicht wagen; weil Andere, indem sie ihr Urtheil behutsam zurückhalten, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen könnten. Er möchte auch wohl Andern seine Mängel und Fehler eröffnen; aber er muss fürchten, dass der Andere die seinigen verhehlen, und

---

†) „feste“ Zusatz der 2. Ausg.







keiten zugleich Andere verbinden†), also doch zur Tugendgesinnung hinwirken; indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen.

Es fragt sich aber hiebei: ob man auch mit Lasterhaften Umgang pflegen dürfe? Die Zusammenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden; man müsste denn sonst aus der Welt gehen, und selbst unser Urtheil über sie ist nicht kompetent. — Wo aber das Laster ein Skandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beispiel der Verachtung strenger Pflichtgesetze ist, mithin Ehrlosigkeit bei sich führt, da muss, wenngleich das Landesgesetz es nicht bestraft, der Umgang, der bis dahin stattfand, abgebrochen, oder soviel möglich gemieden werden; weil die fernere Fortsetzung desselben die Tugend um alle Ehre bringt und sie für jeden zu Kauf stellt, der reich genug ist, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Ueppigkeit zu bestechen.<sup>136)</sup>

---

†) 1. Ausg.: „zanken, insgesamt als blossen Manieren des Verkehrs mit geäusserten Verbindlichkeiten, dadurch man zugleich Andere verbindet“

## **Zweiter Theil.**

### **Ethische Methodenlehre.**

---







suche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (ascetisch) kultivirt, geübt werden; denn man kann nicht alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat, wozu aber freilich die Entschliessung auf einmal vollständig genommen werden muss; weil die Gesinnung (*animus*) sonst bei einer Capitulation mit dem Laster, um es allmählig zu verlassen, an sich unlauter und selbst lasterhaft sein würde,†) mithin auch keine Tugend (als die auf einem einzigen Prinzip beruht,) hervorbringen könnte.<sup>137)</sup>

## §. 50.

Was nun die doctrinale Methode betrifft, (denn methodisch muss eine jede wissenschaftliche Lehre sein, sonst wäre der Vortrag tumultuarisch;) so kann sie auch nicht fragmentarisch, sondern muss systematisch sein, wenn die Tugendlehre eine Wissenschaft vorstellen soll. — Der Vortrag aber kann entweder akroamatisch, da alle Andere, an welche er gerichtet wird, blosse Zuhörer sind, oder erotematisch sein, wo der Lehrer das, was er seine Jünger lehren will, ihnen abfragt; und diese erotematische Methode ist wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, — die dialogische Lehrart, oder bloss ihrem Gedächtnisse abfragt, die katechetische Lehrart. Denn wenn Jemand der Vernunft des Anderen etwas abfragen will, so kann es nicht anders, als dialogisch, d. i. dadurch geschehen, dass Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers dadurch, dass er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle bloss entwickelt, (er ist die Hebamme seiner Gedanken;) der Lehrling, welcher hiebei inne wird, dass er selbst zu denken vermöge, veranlasst durch seine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenstehende Zweifel), dass der Lehrer, nach dem *docendo discimus*, selbst lernt, wie er gut fragen müsse. (Denn es ist eine, an die Logik ergehende, noch nicht

---

†) „würde“ Zusatz der 2. Ausg.







Der Schüler. Ich würde sie mittheilen; Andere auch glücklich und zufrieden machen.

Der Lehrer. Das beweist nun wohl, dass du noch so ziemlich ein gutes Herz hast; lass aber sehen, ob du dabei auch guten Verstand zeigst. — Würdest du wohl dem Faullenzer weiche Polster verschaffen, damit er im süßen Nichtsthun sein Leben dahinbringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was sonst zur Berausung gehört, nicht ermangeln lassen, dem Betrüger eine einnehmende Gestalt und Manieren geben, um Andere zu überlisten, oder dem Gewaltthätigen Kühnheit und starke Faust, um Andere überwältigen zu können? Das sind ja so viel Mittel, die ein Jeder sich wünscht, um nach seiner Art glücklich zu sein.

Der Schüler. Nein das nicht.

Der Lehrer. Du siehst also: dass, wenn du auch alle Glückseligkeit in deiner Hand und dazu den besten Willen hättest, du jene doch nicht ohne Bedenken jedem, der zugreift, preisgeben, sondern erst untersuchen würdest, wiefern ein Jeder der Glückseligkeit würdig wäre. — Für dich selbst aber würdest du doch wohl kein Bedenken haben, dich mit allem, was du zu deiner Glückseligkeit rechnest, zuerst zu versorgen?

Der Schüler. Ja.

Der Lehrer. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl selbst auch der Glückseligkeit würdig sein mögest?

Der Schüler. Allerdings.

Der Lehrer. Das nun in dir, was nur nach Glückseligkeit strebt, ist die Neigung; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einschränkt, dieser Glückseligkeit zuvor würdig zu sein, ist deine Vernunft, und dass du durch deine Vernunft deine Neigung einschränken und überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens. Um nun zu wissen, wie du es anfängst, um der Glückseligkeit theilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweisung ganz allein in deiner Vernunft; das heisst so viel, als: du hast nicht nöthig, diese





Macht hinzukommt, dieser jemals Hoffnung werden kann.

Der Lehrer. Hat die Vernunft wohl Gründe für sich, eine solche, die Glückseligkeit nach Verdienst und Schuld der Menschen austheilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchster Weisheit regierende Macht als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben?

Der Schüler. Ja; denn wir sehen an den Werken der Natur, die wir beurtheilen können, so ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders, als durch eine unaussprechlich grosse Kunst eines Weltschöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die sittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchste Zierde der Welt besteht, eine nicht minder weise Regierung zu versprechen Ursache haben: nämlich dass, wenn wir uns nicht selbst der Glückseligkeit unwürdig machen, welches durch Uebertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden.

---

In dieser Katechese, welche durch alle Artikel der Tugend und des Lasters durchgeführt werden muss, ist die grösste Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass das Pflichtgebot ja nicht auf die aus dessen Beobachtung für den Menschen, den es verbinden soll, ja selbst auch nicht einmal für Andere fließenden Vortheile oder Nachtheile, sondern ganz rein auf das sittliche Prinzip gegründet werde, der letzteren aber nur beiläufig, als an sich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von der Natur Schwachen zu blossen Vehikeln dienender Zusätze, Erwähnung geschehe. Die Schändlichkeit, nicht die Schädlichkeit des Lasters (für den Thäter selbst) muss überall hervorstechend dargestellt werden. Denn wenn die Würde der Tugend in



Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein Jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinte. — Nicht allein, dass dieses eine, der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessene Kultur der Vernunft ist (weil diese in Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leichter entscheiden kann, als in Ansehung der spekulativen,) und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schicklichste Art ist; sondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu lieben, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiss) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Uebungen unvermerkt in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der grössten Wichtigkeit aber in der Erziehung ist es, den moralischen Katechismus nicht mit dem Religionskatechismus vermischt vorzutragen (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu lassen; sondern jederzeit den ersteren, und zwar mit dem grössten Fleisse und Ausführlichkeit zur klarsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts, als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Theilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen.<sup>139)</sup>

## Zweiter Abschnitt.

### Die ethische Ascetik.

#### §. 53.

Die Regeln der Uebung in der Tugend (*exercitiorum virtutis*) gehen auf die zwei Gemüthsstimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemüths (*animus strenuus*



legen) ein Widerspruch ist, und kann auch den Frohsinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Hass gegen das Tugendgebot stattfinden. — Die ethische Gymnastik besteht also nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt†), über sie bei vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können; mithin die wacker und im Bewusstsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht. Etwas bereuen (welches bei der Rückerinnerung ehemaliger Uebertretungen unvermeidlich, ja wobei diese Erinnerung nicht schwinden zu lassen, es sogar Pflicht ist) und sich eine Pönitz auflegen (z. B. das Fasten), nicht in diätetischer, sondern frommer Rücksicht, sind zwei sehr verschiedene, moralisch gemeinte Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos, finster und mürrisch ist, die Tugend selbst verhasst macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Disziplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann daher nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden.<sup>140)</sup>

---

### B e s c h l u s s.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt ausserhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie.

Protagoras von Abdera fing sein Buch mit den Worten an: „ob Götter sind, oder nicht sind, davon weiss ich nichts zu sagen.“\*) Er wurde deshalb von den Atheniensern aus der Stadt und von seinem Landsitze verjagt und seine Bücher vor der

---

†) 1. Ausg.: „die das Maass erreicht, über sie“ u. s. w.

\*) „*De diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere.*“









(Ehrfurcht), welche die Wirkungen des ersteren einschränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes sein, als das der Gerechtigkeit. Man könnte sich (nach Menschenart) auch so ausdrücken: Gott hat vernünftige Wesen erschaffen, gleichsam aus dem Bedürfnisse etwas ausser sich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde. Aber nicht allein eben so gross, sondern noch grösser (weil das Prinzip einschränkend ist) ist der Anspruch, den die göttliche Gerechtigkeit, im Urtheile unserer eigenen Vernunft, und zwar als strafende an uns macht. — Denn Belohnung (*praemium, remuneratio gratuita*) lässt sich von Seiten des höchsten Wesens gar nicht aus Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen jenes haben, sondern bloss aus Liebe und Wohlthätigkeit (*benignitas*) ableiten†); — noch weniger kann ein Anspruch auf Lohn (*merces*) bei einem solchen Wesen stattfinden, und eine belohnende Gerechtigkeit (*justitia benevolens*) ist im Verhältniss Gottes gegen Menschen ein Widerspruch.

Es ist aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Wesens, was über allen Abbruch an seinen Zwecken erhaben ist, etwas, was sich mit dem Verhältniss des Menschen zu Gott nicht wohl vereinigen lässt: nämlich der Begriff einer Läsion, welche an dem unumschränkten und unerreichen Weltherrscher begangen werden könne; denn hier ist nicht von den Rechtsverletzungen, die Menschen gegen einander verüben, und worüber Gott als strafender Richter entscheide, sondern von der Verletzung, die Gott selber und seinem Recht widerfahren solle, die Rede, wovon der Begriff transcendent ist, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beispiel aufstellen können (d. i. wie sie unter Menschen

†) 1. Ausg.: „Denn Belohnung ( . . . ) bezieht sich gar nicht auf Gerechtigkeit gegen Wesen, die . . . Rechte gegen das andere haben, sondern bloss auf Liebe“ u. s. w.



gern geglaubt wird, damit der Anspruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Blutschuld auf mein Land kommen lassen, dadurch, dass ich einen boshaft mordenden Duellant, für den ihr Fürbitte thut, begnadige, sagte einmal ein wohldenkender Landesherr. — Die Sündenschuld muss bezahlt werden, und sollte sich auch ein völlig Unschuldiger zum Sühnopfer hingeben, (wo dann freilich die von ihm übernommenen Leiden eigentlich nicht Strafe, — denn er hat selbst nichts verbrochen, — heissen könnten;) aus welchem allen zu ersehen ist, dass es nicht eine die Gerechtigkeit verwaltende Person ist, der man diesen Verurtheilungsspruch beilegt (denn die würde nicht so sprechen können, ohne Anderen Unrecht zu thun), sondern dass die blosse Gerechtigkeit, als überschwengliches, einem übersinnlichen Subjekt angedachtes Prinzip, das Recht dieses Wesens bestimme; welches zwar dem Formalen dieses Prinzips gemäss ist, dem Materialen desselben aber, dem Zweck, welcher immer die Glückseligkeit der Menschen ist, widerstreitet. — Denn bei der etwaigen grossen Menge der Verbrecher, die ihr Schuldenregister immer so fortlaufen lassen, würde die Strafgerechtigkeit den Zweck der Schöpfung nicht in der Liebe des Welturhebers (wie man sich doch denken muss), sondern in der strengen Befolgung des Rechts setzen (das Recht selbst zum Zweck machen, der in der Ehre Gottes gesetzt wird), welches, da das Letztere (die Gerechtigkeit) nur die einschränkende Bedingung des Ersteren (der Gütigkeit) ist, den Prinzipien der praktischen Vernunft zu widersprechen scheint, nach welchen eine Weltschöpfung hätte unterbleiben müssen, die ein der Absicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben kann, so widerstreitendes Produkt geliefert haben würde.

Man sieht hieraus: dass in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen für uns begreiflich sind; was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber

für ein Verhältniss obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings ungreiflich ist; wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward: dass die Ethik sich nicht über die Grenzen der Menschenpflichten gegen sich selbst und andere Menschen †) erweitern könne.<sup>142)</sup>

---

†) 1. Ausgabe: „über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten“

---











